expediuntur, ac in utroque statu conceptum retinent: Substantiae cogitantis, et quae nihil cum corporea natura commune habeat, nempe animae humanae: sunt alia, quorum numerus his forte longe major, et quae vulgari nomine Genia daemones, angelos aut bonos aut malos dicimus a corporum consortio immunes; licet nonnunquam, si hominum conspectui se offerant, corpora e varijs materijs ad tempus conflata assumant; vel saltem organa humanorum sensuum sic moveant, ut similium corporum speciem, ac ideam homini imprimant.

116. Hujusmodi Spirituum tum existentia, tum frequentes comparitiones, collata ab ijsdem in genus humanum beneficia, ostensus amor, odia, laeto aut tristi affectu in sacris Codicibus docentur, et fide constant. Cum autem hoc loco Veritates non e Fidei, sed e solius rationis lumine, et quattuor generalibus fontibus deducenda sint, recurrendum est ad omnium gentium et saeculorum experientiam, consensum et Authoritatem.

117. Nihil autem facilius, ut supra memini, ac communem p. 84. hac de re sententiam detegere. Quid enim, an non verus, piusque aut superstitiosus geniorum tutelarium cultus omnibus prope gentibus communis, hujus opinionis certissimum indicium est? Ejusmodi sunt varij ritus, quibus mali genij, seu cacodaemones averterentur: frequentes minorum Numinum occursus, admonitio, vatidica somnia: obsessa a daemonibus humana corpora, et ad effectus vi humana majores adhibita, uti ad volatum, momentaneam translationem ad loca admodum distantia, ad eloquenda absentia, ac occulta, idque varijs linguis &c: geniorum evocatio et generalis Magiae usus, magorum et sagarum maleficia &c: Lemurum et spectrorum timor apud Graecos, Latinos, Sinenses, Indos, et quoscunque barbaros.

118. Infinitus forem, si ea omnia adferrem, e quibus omnium nationum opinio de spirituum existentia, et factis nonnunquam comparitiones confirmari posset, quod autem nonnulli, praesertim his temporibus a gentium omnium sententia et communi sensu alieni sint, qui ejusmodi spirituum aut existentiam, aut saltem vires et constantem cum humanis rebus nexum pertinaciter p. 85. negant, omnemque magiam, et spectra ad solius phantasiae imagines referre contendunt, hos bona ipsorum pace a Majorum

suorum naturali lumine exemplis ac institutione, a sacrorum Codicum doctrina, denique a seipsis, dum soli in nocturnis tenebris, vel periculis versantur, admodum degeneres dicemus, glorioso militi extra aciem constituto non dissimiles. Interim vulgi simplicitate, credulitate, superstitione, et multorum temperamento effectum est, ut inter mille relationes de magorum et spectrorum casibus saepe vix una inveniatur, quae a prudentibus fidem extorqueat.

ARTICULUS II.

DE PSYCHOLOGIA, SEU DE NATURA, AC ATTRIBUTIS SPIRITUUM QUI CORPORA ORGANIZATA ANIMANT EISQUE ARCTISSIME CONJUNGUNTUR.

§ I.

DE ANIMA HUMANA.

p. 86. 119. Paucas notitias, quas de spiritibus puris habemus, illae vix numero superant, quibus animas, seu mentes nostras cognoscimus, etsi singulis prope momentis de earundem praesentia, ac viribus experientiam capiamus. Brevi itaque expositione ea adferam, quae de mentis humanae natura, Origine, Immortalitate, Commercio cum corpore, ejusque facultatibus, operationibus ac sede sciri possunt, aut quae abstersis saltem palmaribus erroribus prudentiore conjectura opinari de eadem liceat.

120. Natura mentis ex ejusdem operationibus colligitur, quae nec e corpore dependent, nec provenire possunt. Ejusmodi actiones sunt: Desideria rerum possibilium, neque unquam futurorum: cognitio rerum incorporearum: cognitiones reflexae, et examina veritatis, et claritatis idearum: libera electio voluntatis corporeae contraria inertiae: electio mediorum ad assequendum finem, quae ab eodem abducunt aut saltem ad eundem directe non tendunt, proinde legibus motus corporei adversantur. Nemo
p. 87. sanae rationis ejusmodi actiones per meros corporeos motus explicare contendet; aut experientiae propriae de mentis suae

viribus satisfaciet, si eam esse corpoream ejusque vim esse motuum corporeorum legibus circumscriptum asseruerit.

121. Origo animae nulla causae creatae adscribi, neque cum Stoicis e divina, alteriusque spiritus substantia desumi potest. Utrique erroneae opinioni obstat natura spiritualis, et conditio Entis simplicis, quod juxta dicta in Ontologia a sola causa prima e nihilo ad statum realem seu existentiae ponitur, neque alterius entis simplicis, seu spiritus pars aliqua decerpta esse potest. Quamobrem e sola cognitione spiritualis naturae omnes ridiculae opiniones philosophorum de anima humana facile diluuntur, praesertim si experientia, quam nobis conscij de nostris actionibus habemus, serio consulatur. Quis enim cum Pythagoreis, et Platonicis meminit se aliquando de coelo delapsum, aut varia Metempsychosi per diversa animalium corpora migrasse? Quis p. 88.
enarrare valet, quid, ac ubi tot saeculorum intervallo fuerit, egerit, cogitarit, voluerit, si omnes animae humanae a principio creatae sint? Simili igitur naturali argumento, quo historici aeternitatem mundi refellunt, Metaphysicus utetur, ac ex propria experientia id de mentis suae origine, et de originis tempore statuet, quod cum sensu etiam Ecclesiae conforme est, nimirum: mentem humanam et a solo Deo e nihilo creatam esse, et ejus existentiam tum primum incipere debuisse, quando nonnullae coeptae corporis dispositiones praesentiam animae requirebant.

122. Animae humanae immortalitas, seu aeterna animae duratio, una cum exercitio actionum suarum, quantumvis a corpore separetur, fidei lumine constat. Hac tamen revelata veritate non conficitur, utrum haec aeterna mentis humanae conservatio a solo libero Dei arbitrio, supremoque ejus in res creatas dominio profluat, vel an aeterna duratio ad statum animae p. 89.
naturalem pertineat, ita ut mens humana natura sua immortalis dici queat?

123. Posterioris quaestionis solutio a recta ejusdem expositione, et duplici sensu naturalis immortalitatis unice dependet. Primo enim simplicitas entis spiritualis, quod omnis compositionis expers est, omni dissolutione a quocunque corporum impulsu oriundae obstat, nec imperfectio alicujus causae creatae, quantumvis spiritus sit, se extendere potest ad quidpiam vel

creandum, vel annihilandum. Hoc sensu, et comparatione ad causas secundas Animae humanae duratio naturaliter quidem aeterna erit, at nihil duratione corporum seu atomorum simplicium differt, uti perpendenti constat.

124. Secundus, et proprius sensus quaestionis in eo con- p. 90. sistit: Num Deus ut Author naturae, seu hujus conditi Universi, in ipsis attributis, et proprietatibus, quibus animam humanam liberaliter praeditam condidit, rationem inveniat, eandem aeternum conservandi. Hic vel primo intuitu nemo non videt, Mentem humanam rectissime dici *natura sua immortalem* attenta ejusdem naturali capacitate exequendi actus honestos, consequendi naturalem suam beatitudinem, fruendi fine suo, seu Deo per ejus cognitionem ac amorem obtinendi praemij, aut poenae pro vario usu concessae libertatis &c: Haec enim naturalia attributa animae in utroque statu conjunctionis, et separationis a corpore expleri possunt.

125. Commercium animae et corporis in ea utriusque substantiae conjunctione recte constituitur, qua animae vis motrix vere et proprie in corpus influit, illudque movet, et vicissim p. 91. corporei motus, undecunque provenientes animam vere afficiunt; etsi enim modus, quo Omnipotentia supremi authoris tam diversas naturas ad mutuum hunc influxum alligavit, omnino nos lateat; effectus tamen mutuae conjunctionis quotidiana omnium experientia et conscientia confirmatur.

126. Propria igitur sensui contradicunt; aut vocabulis incertae significationis respondent; aut libertatem humanam evertunt, qui vim animae in corpus in solo ejusdem imperio, et actu voluntatis constituunt, Deoque soli omnes actiones hominis adscribunt; qui cum Malebranchio ob causas occasionales occasionum in anima, motus corporeos, et motuum in corpore, ideas in anima a solo Authore naturae censent excitari: Qui denique cum Leibnizio tum in singulis animabus seriem cognitionum et volitionum, tum in corporibus seriem motuum se consequentium: etsi nunquam conjungerentur: velut in totidem Machinis concipiunt, ac existimant, solas harmonicas naturas, in quibus mentis actiones p. 92. corporeis motibus responsurae praevidentur, a *Deo praestabiliente* uniri posse.

127. Quod ad animae humanae Facultates, Operationes, ac triplices Ideas attinet, illarum pleraeque notitiae Philosopho necessariae in Logica praemissae sunt, ut ea praecepta melius intelligerentur, quibus Ars recte cogitandi mentem humanam ejusque actiones dirigere et perficere debet. Quare hinc repetendum, quae et quot potentiae seu Facultates spirituales et sensitivae animae? ad quas revocandus sit appetitus, Phantasiae, memoria &c.? Quae et quotuplices Operationes Mentis, voluntatis, vis motricis? quid ideae adventitiae, facticiae, innatae, et num, ac in quo sensu hae postremae admittendae sint? &c.

128. Quid autem illae actiones animae sint, uti cogitatio, volitio &c: quibus mens humana e non cognoscente, non volente &c: cognoscens, volens fit, et denominatur, et quid per has p. 93.
actiones animae adjiciatur, nemo hactenus satis exposuit, quamvis enim sanior Philosophia cognitionum et volitionum naturam per motus et modificationes animae explicare, et peripateticas spirituales entitates supradictas rejicere soleat; nunquam tamen sat claram et distinctam ideam dictarum modificationum, priusquam spiritus natura magis pateat, consequemur.

129. Idearum naturae minus rectae exponendae Philosophis plerisque occasionem dedisse videtur, erronea opinio de necessitate quadam mentalis imaginis, seu internae, in qua veluti vicaria objecti externi mens res objectas cognosceret. Ejusmodi imagines causari ab impressionibus, vel transmitti velut species ab objectis ad cerebrum vel ad praesentiam motuum seu impressionum infundi a Deo vel ante perceptionem formari, et pingi ab ipsa anima, vel denique congenitas esse anima, Menti humanae varij pro sentiendi libidine asserebant. p. 94.

130. Interim Philosophis, qui serijs magis, quam apparentibus argumentis delectantur, nunquam non displicuit mentalium picturarum praevius apparatus ante cognitionem, veriorque semper visa est sententia: mentem humanam ejusmodi imagines non requirere, quarum vices ipsi motus nervorum, et impressiones organorum felicius obeunt; in his enim motibus pro diversa eorum extensione, vehementia, debilitate, concursu Mens humana immediate cognoscit objectum varia distinctione, claritate, obscuritate, confusione. Perceptiones igitur impressionum sunt

Mentis ideae: Imagines objectivae, et species objecti, ad quas Ideae immediate terminantur, non sunt quidpiam medium inter impressiones, et perceptiones; sed sunt hae ipsae impressiones, quae in corpus humanum fiunt ab objectis externis, vel ab ipsa
p. 95. vi motrice animae in cerebro causantur, dum factitias ideas elaborat.

131. Ut facilius id concipiatur ne generale plurimorum praejudicium de objectivis mentalibus imaginibus incautis viam errandi aperiat, sola reflexione opus est, quomodo tactus coecis colores corporum prodat, aut statuarum, et plurimorum corporum figuram situm et magnitudinem in tenebris constituti tactu exploramus. Hinc profecto patet: solum impressionum numerum, vivacitatem, extensionem, quae per nervos ad cerebrum propagantur, optimae objectorum imaginis vices obire posse, ideamque immediate consequi, si a mente non aliorsum distracta percipiatur.

132. Id postremum ad animae humanae notitiam pertinere videtur, quo loco in corpore resideat, cui arctissimo nexu con-
p. 96. jungitur? Philosophia contrariarum opinionum nunquam non fertilissima, aut uni parti corporis animam affixit, aut toti corpori liberaliter infudit.

133. Prioris opinionis sectatores plurimum inter se discordes, animae sedem, ubi sensationes omnes perficit, aut cerebrum statuerunt, aut glandulam pinealem, aut corpus callosum cerebri, aut etiam minus probabiliter sanguinem vel cor vel dextrum cordis ventriculum; unde anima in reliquum corpus dominium exerceat, et velut clavem imperij corporei teneat. Censebant igitur hi omnes animam sola sua virtute et potestate, non autem substantia toti corpori, quod animat, esse praesentem uti Principem reipublicae.

134. Posteriorem opinionem defenderunt Peripatetici Scho-
p. 97. lastici, qui animam totam esse in toto corpore, et totam in qualibet ejus parte voluerunt, uti Deus Universo corporeo, et singulis atomis totus praesens est. Arduum est in tanta nostra ipsorum ignorantia, quae hac opinionum varietate multum confirmatur, certi quidpiam de sede Animae constituere. Verisimile est, rectius sedem animae in glandula pineali, aut calloso corpore

cerebri, aut potius in ipso cerebro collocari. Illud tamen, quod sujicio extra dubium positum videtur.

135. Nulla diffusionis peripateticae ad corpus gubernandum necessitas est; musculorum enim, et nervorum distributio, series, extensio, et concursus id officium praestant, et sensationes e sensu communi ad singula organa /: etiam casu quodam amissa:/ referunt. Quid Nervorum nexu communi opus fuerat, si anima singulis partibus praesens in singulis tota operetur, et natura sua hanc dotem habeat, quam multi Philosophi a Natura Divina ad creaturam transferre verentur.

§ II. p. 98.

DE ANIMA BRUTORUM.

136. Opiniones de animabus Brutorum ad sex classes commode reducuntur. Prior est illorum, qui cum Peripateticis brutorum animas capaces cognitionum mere materialium, et phantasticarum, similiumque appetituum dicunt, easque inter entia pure materialia, et materiales formas substantiales corporum numerant; quin tamen corpora seu materias dici posse patiantur.

137. Altera Cartesianorum est, qui e brutis machinas, ac automata fingunt, ipso partium nexu, interno elaterio, et mirabili Mechanismo a supremo Artifice constructa, et fere ad similitudinem humani animati corporis e se ipsis solis mobilia, uti quaedam horologia, vel ipsa mundana coelestis Machina; aut ab externo simul aere objectorum impressionibus, et corporum exhalationibus simul impellanda, uti sunt molundina. Hi Authores nullam aliam p. 99.
animam brutis concedunt, quam Organizationem, et Machinae dispositionem, vel motus inde provenientes, vel sanguinem, qui secundum quosdam litterales textus Scripturae anima appellatur. Simul ad Mechanismum opportunissimus videtur.

138. Tertia classis Pythagoraeos complectitur, qui ijsdem animabus bruta animanda censent, quae fuerant in homine, et vel praemij vel poenae causa fatali quadam Metempsychosi in varia Brutorum corpora transierunt, subinde in humana membra reditura.

139. Quarta classis Spiritualistarum brutis perfectos spiritus concedit, specie quidem ab Anima humana differentes omnium tamen spiritualium actionum ut judicij, electionis, ratiocinij actuum honestorum capaces futuros, nisi e sola Authoris naturae desti- p. 100. natione, et statuto fine Universi pro conditione concessi corporis, ad solas cognitiones, et appetitus materiales creati fuissent, hoc fine creationis post destructum corpus carituri ac ultra non conservandi.

140. In quinta classe ij Philosophi sunt, qui mediam quandam viam tenuerunt. Eorum aliqui pro anima brutorum ens quoddam fingunt inter corpus et spiritum medium, imperfectae cognitionis capax. Alij autem huic enti spiritualem naturam ultro concedunt, quae tamen inferioris sit ordinis animabus humanis imperfectior, incapax agendi sine conjuncto corpore organizato, ac in ejus consortio solarum sensationum, cognitionum materialium et motuum spontaneorum capax, adeoque destructo corpore peritura annihilanda, et naturaliter mortalis.

141. Sextam et postremam classem illi constituunt, qui p. 101. jocum, et jucundum scriptum Patris Bongeant, animi causa, non autem veritatis amore compositum opinione ac seria sententia approbandum existimant. Hi daemones nondum inferiorum locis affixos, ad brutorum corporum animanda, hominesque in his corporibus poenae temporalis loco, serviendum assumunt.

142. Quaenam ex adductis tot opinionibus ad Veritatem propius accedat et verisimilior censenda sit, e reflexionibus, ac annotationibus, quas hic subjicio, non difficulter colligi poterit.

143. Prima: In brutis omnia signa et actiones sensationum simillimae humanis observantur. Nulla autem sensatio sine perceptione, nec perceptio sine aliqua cogitatione concipi potest.

144. Secunda: Peripatetici asserentes animas brutorum esse entia materialia, neque tamen materiam, intelligi nequeunt: aut solum enim inane fundamentum rejectae ab omnibus formae p. 102. substantialis quaerentibus reddere debent, aut materiae cogitanti potentiam concedere tenentur.

145. Tertia: Qui Cartesianis adhaeret, et e sola possibilitate ejusmodi Machinarum actiones humanas imitantium, de actuali Brutorum natura sic statuit, parum aberit a suspicione

et dubio, an non forte reliqui homines Machinarum etiam numero inserendi sint.

146. Quarta: Metempsychosis fidei adversatur, et sana ratio judicare refugit, Deum actus honestos hominis hoc solo transitu in aliena corpora, novisque peccandi periculis exposito statu satis praemiare.

147. Quinta: A Spiritualistis quidcunque speciose reponatur, ijs Spiritibus finis conservandi et naturalis immortalitas concedenda, aut humanae etiam animae neganda est.

148. Sexta: Ens medium inter corpus, et spiritum, quod p. 103. neque materiale, neque immortale sit solum nominari et concipi nequit.

149. Septima: Daemoniacorum jocus in expositione textuum Scripturae de victimis veteris testamenti, et animalium figuris comparate ad mysteria novae legis in licentiam degenerat, et joci limites transgreditur.

ARTICULUS III.

DE PHYSIO-THEOLOGIA SEU DE EXISTENTIA, NATURA, ATTRIBUTIS, ET CULTU SUPREMI SPIRITUS SEU DEI.

150. Philosophus et Deo, et naturali lumini impie resistet, p. 104. si naturam ac attributa supremi entis, unde limitatam vim cognoscendi se accepisse intelligit, comprehendere, et perfecte exponere contendat; aut si Numen ipsum neget, cujus perfectionibus capiendis imparem se videt; aut de eo tacendum in Philosophia censeat, de quo schola nunquam satis loquuntur, quin infinita dicenda supersint. Quamobrem ea hic breviter attingemus, quorum cognitio de supremi spiritus existentia, attributis, et cultu ipsi debito cuivis homini necessaria est, et naturale lumen, atque limites naturales humanae mentis non excedit.

151. Existentiam et necessitatem Entis alicujus superioris, cui terrestria aeque ac coelestia subjicerentur, et cur essent, omnes gentes agnovere, adeo, ut Polytheismi errore plures potius, quam nullum Deum admittere maluerint. Nec barbaries, nec scelerata educatio, nec toto Oceano abscissa a mitioribus

p. 105. populis America universalem opinionem incolarum de existentia alicujus Divinitatis mutavit; hanc proinde in lumine rationis fundatam esse, et ad generales Veritates pertinere dicimus, cui generali lumini nonnullorum Atheorum prava voluntas nequaquam officit, quae Ens illud e mundo abesse incassum cupit, ac solo ore, ac moribus negat; unde vindices scelerum poenae timentur.

152. Forte illud ipsum etiam ad communem sensum Generis humani magis conciliandum servijt, in quo plurimi Philosophi singularem vim argumenti pro Divinitatis Existentia reponunt. Intelligo autem admirabilem illam dispositionem, ordinem et motum tum partium universi corporei, tum cujusvis corporis particularis, ut plantae animalis, insecti, immo cujusvis folii, floris, seminis, corticis in planta, et quarumcunque partium animalis. Nemo rotas, tympanas, elateria ac indices confluxisse casu quodam in horologium, aut arenam, calcem, lapides, et ligna
p. 106. sponte coaluisse in domos, et palatia aut litteras vento, vel alio motu conjici posse in poema, vel orationem existimat; existimanti autem nemo praeterquam risu, contemptu, commiseratione, aut indignatione respondendum putat, quod extremae insaniae et caecitatis sit, in ejusmodi operibus manum et mentem alicujus Entis intelligentis non cognoscere. At minora haec sunt et nulla prope consideratione digna artis humanaè opera, si cum Divinis operibus conferantur, quae natura omnium oculis spectanda offert. Haec e fortuito atomorum motu, sine omni Ente intelligenti, et mente disponente, et enasci, et perseverare posse nemo, nisi qui mente careat, affirmare poterit.

153. Neque in generationibus aeternis plantarum, ac animalium sufficiens ratio existendi invenitur, nisi Ens aliquod necessarium, et potens extra collectionem admittatur. Singula enim contingentia sunt, et sufficientiam existendi ab alio accipiunt;
p. 107. collectio autem aeternarum generationum praeter mentalem singulorum conjunctionem nullas novas perfectiones singulis adjicere potest.

154. Praeterea alia ab Atheis quaesita refugia, et obscurissima Principia adoptata, quae jam in alijs locis indicavimus. Illud generatim hic observare juvat, hoc perditorum hominum genus, qui divinitatem mente sua superiorem negare tentant.

tot difficultatibus objici, et ad ea admittenda facile reduci posse, quibus capiendis et exponendis se impares pariter fatentur. Ens igitur intelligens mente sua superius insani non patiuntur, quorum mentibus coecus casus, et fatum dominantur.

155. Quaestioni: An Deus seu Ens aliquod supremum, sibi sufficiens existat, altera hoc loco subjungi solet: quale nam hoc Ens sit, seu quid de Dei perfectionibus e lumine rationis sentiendum, et quae attributa Philosophus, qui nullo lumine verae fidei et revelatarum veritatum instructus est, solo ductu sanae rationis Deo adscribat.

156. Ut huic quaestioni satisfiat, illud praemittere necesse p. 108. est: unicam causam, et principium limitatarum perfectionum non aliunde, quam ab insufficientia ad existendum et dependentia ab alio repeti debere, uti consideranti patet. Si igitur Deus *Ens necessarium, intelligens, ubique ad existendum sufficiens*, ac a nullo dependens e superioribus argumentis ostenditur, Deus omni principio restrictionis carebit, ac in omni perfectionum genere infinitus erit. Quam ob rem dicitur *Omnipotens*, seu sufficientia rerum omnium ad existendum: *Immensus*, seu in omni loco praesens, vel potius, in quo omnis locus et res continetur: *Liberrimus*, atque adeo etiam *Unus*, cui nemo alter similis sit, aut resistere possit: *Omniscius*, et *Providissimus*, qui et possibilia *scientia simplicis Intelligentiae*, et praesentia atque futura *scientia Visionis*, et quae sub quavis conditione creaturae liberae electurae forent, *scientia media* cognoscit.

157. Enumeratae infinitae *perfectiones Physicae* funda- p. 109. mentum sunt infinitarum pariter perfectionum Divinarum moralium; cur nempe Deus dici etiam debeat *Justissimus*, *Misericordissimus*, *Veracissimus*, *Fidelissimus*, *Prudentissimus* &c: Deus enim qui leges virtutum moralium rationali creaturae praescribit, suprema simul lex, et earum norma est, seu eas continenter, ac infinite complectitur.

158. Quod autem hominum sceleratorum tolerantia, piorum in hoc mundo oppressio, gentilium ignorantia, infantum sine praevio baptismo secuta mors, ac ejusmodi plura mala mundana, nec Misericordiae, nec Providentiae Divinae adversatur, contra, ac quidam impij

censent, qui Deo mundum curae non esse, mundanosque effectus cum suprema quadam gubernatione conciliari non posse imperite garriunt, non difficulter e paucis reflexionibus resolvitur.

159. Nimirum primo Deus creaturas liberas condere potest, p. 110. qui sua libertate abuti velint. Secundo Deus ad se ipsum velut ad ultimum finem omnia dirigere debet. Tertio Deus genus humanum ad supernaturalem Beatitudinem gratuita misericordia elevavit. Quarto mala Physica minora mala sunt, ac mala moralia, seu peccata. Quinto: Finis hominis non est beatitudo hujus, sed futurae vitae. Sexto Deus neminem ne gentilem quidem, nisi culpa sua peccantem, utpote justissimus puniet, nec plus exigit ab ullo, nisi secundum vires a se concessas. Septimo infinita Divina consilia nobis ignota sunt, at mille eventus docent ea, quae improbavimus, maximorum bonorum fuisse causas.

160. Sequella infinitarum Dei perfectionum, et dependentiae nostrae est Naturalis Religio; si enim a Deo omnia accepimus, si in eo vivimus, movemur, et sumus, si Deus lex suprema Veritatum unicus Finis noster, et Beatitudo est, si denique ejusdem Perfectiones naturali lumine nobis innotescunt, procul dubio de eodem recte sentire nos convenit, eique omnem reve- p. 111. rentiam, amorem fiduciam, timorem, obsequia, ac oboedientiam debemus. In hoc sensu animi de Deo omnis Theoricus, et in hac voluntatis subjectione omnis practicus cultus interior consistit; cui tamen, ut integer sit, cultus exterior per externa signa adjici debet, quibus etiam corpus testetur, se earundem supremarum manuum opus esse.

161. At nemo non videt, hanc utramque Religionem naturalem internam ac externam, variam semper fore pro vario hominum diversorum captu, et varijs ideis; semper imperfectam pro humani ingenij imbecillitate, ac ignorantia, neque unquam Bonitati, et Majestati Divinae responsuram.

162. Hinc ipso lumine naturali docemur, etsi fide divina id non constaret: contigisse olim aliquid, quo genus humanum Deum a se avertit ac in tantam mentis imbecillitatem incidit, nempe peccatum originale; Deinde vero quivis assequitur, Deum perfectiore Religione coli et velle, et mereri, adeoque revelatam p. 112. quandam religionem superesse, quae mentis nostrae tenebras

collustret, lumen naturae suppleat, et varios ac incertos religionum cultus ad certam perfectioremque regulam adstringat.

163. Si autem revelatae religionis necessitas e Dei Bonitate, et nostra indigentia cognosci potest, gravis obligatio inde orietur ejusdem inquirendae, in qua plurima credibilitatis indicia ac argumenta, praesertim Prophetiae et miracula Deum loquentem testantur.

(Adduntur 26 paginae, quae textu carent.)

INHALT
des „Tractatus Metaphysicae“.

GEDANKENGANG UND EINTHEILUNG

des „Tractatus Metaphysicae“.

DIE EINLEITUNG.

Die Einleitung beginnt damit, die Vorurtheile gegen das Studium der Metaphysik als unbegründet zurückzuweisen (p. 3). An die Feststellung des Begriffs der Metaphysik (p. 3) schliefsen sich kurze Ausführungen über Name, Aufgabe, Zweck und Methode derselben (p. 4). Zum Schlusse wird der Plan des ganzen Werkes angegeben (p. 5).

Schon aus den Bemerkungen, welche der Autor über die Metaphysik im allgemeinen macht, werden uns die Gesichtspunkte ziemlich klar, welche ihm bei der Beurtheilung der einzelnen philosophischen Probleme mafsgebend sein werden. Gehen wir also auf die einzelnen Punkte der Einleitung etwas näher ein.

Es ist gewifs bezeichnend, dafs unser Autor seine Abhandlung nicht vielleicht mit Lobeserhebungen auf die Metaphysik beginnen zu können glaubt. Ein Aristoteles mochte wohl unter Griechenlands heiterm Himmel seine Vorträge über die ‚erste Philosophie‘ voll Hochgefühl mit dem grofsen Satz beginnen: „Alle Menschen tragen von Natur aus den Wissensdrang in sich.“ Und er konnte auch überzeugt sein, dafs alles ihm begeistert zustimmte. Weniger erquicklich ist die Lage unseres Autors. Er mufs nicht nur das Interesse für seinen Gegenstand erst wecken; er mufs vor allen anderen Dingen darauf ausgehen, die tiefeingewurzelten Vorurtheile zu zerstreuen, mit denen man zu seiner Zeit der Speculation begegnete. „Der Mifsbrauch, den man

mit der Metaphysik getrieben," also beginnt er, „der Mifsbrauch der Metaphysik zu nichtssagenden Kleinigkeitskrämereien und sogar auch zu gottlosen Aufstellungen hat vielen Männern den Verdacht eingeflöfst, als sei sie eine unnütze und unfruchtbare Wissenschaft." Und unser Autor meint auch die Ursache dieser Geringschätzung der Metaphysik gefunden zu haben: „Dieser Verdacht oder besser dieses Vorurtheil," so belehrt er uns, „ist aus der Anhörung der scholastischen Lehrer und aus der Lesung ihrer Bücher entstanden, aus welchen man sehr oft über Gegenstand und Zweck dieser hochedlen Wissenschaft nicht ins klare kommen kann. Dennoch bleibt es eine sonderbare und auf wissenschaftlichem Gebiet ungewohnte Erscheinung, dafs sogar sonst wissenschaftlich gebildete Männer ohne jeden Grund bei einer solchen Meinung steif beharren, ohne sich vorher auf eine Untersuchung eingelassen zu haben" (p. 3).

So scharf und bitter nun auch solche Worte klingen mögen, so berechtigt scheinen sie damals gewesen zu sein, und jeder Leser wird sich unwillkürlich an Immanuel KANT erinnern, der noch dreifsig Jahre später zur selben Klage Veranlassung hatte. Sofort in der Widmung der ‚Kritik der reinen Vernunft' an Staatsminister Freiherrn von ZEDLITZ bezeichnet der Philosoph von Königsberg die speculativen Bemühungen als solche, „deren Nutzen grofs, obzwar entfernt ist, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird"; und in der Vorrede (zur ersten Ausgabe vom Jahre 1781) seufzt er voll Wehmuth: „Es war eine Zeit, in welcher sie (die Metaphysik) die Königin aller Wissenschaften genannt wurde und, wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstofsen und verjagt wie Hecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops. Ovid. Metam.*"

Doch kehren wir zu unserm Autor zurück.

Aus dieser allgemeinen Geringschätzung speculativer Forschungen, meint derselbe, darf durchaus kein Schlufs auf den Wert oder Unwert der Metaphysik gezogen werden. Denn die

öffentliche Meinung weifs auch andere Wissenschaftsgebiete nicht nach Verdienst zu würdigen. „Die Metaphysik hat das nämliche Schicksal wie die Chemie, deren Nützlichkeit und Nothwendigkeit von den Vertretern der Naturwissenschaft nie genug gerühmt werden kann, und ohne welche jede Untersuchung der Natur, soweit sie körperlich ist, unfruchtbar oder gar ganz unmöglich ist. Und dennoch flöfst den meisten schon der Name Chemie Entsetzen ein, und sie bezeichnen dieselbe wegen der Träumereien der Alchymisten als ein unnützes und selbst gefährliches Treiben: dies bekommen wir tagtäglich zu hören."

All dies eitle Gerede trägt jedoch nur zu deutlich das Gepräge der Unwissenschaftlichkeit an sich; soll man sich dabei erst noch lange aufhalten? Nein:

„Es wäre für weise Männer (das Compliment ist natürlich in erster Linie an Erzherzog Josef gerichtet) eine Beleidigung, wenn ich annehmen wollte, ihnen könnte wegen der unbedachten Habsucht gewisser Leute die Chemie, oder wegen des prahlerischen Geredes einiger leichtfertiger *beaux esprits* die Metaphysik verhafst werden oder doch unnütz erscheinen können."

Freilich vergifst unser Autor in der Hitze des Gefechts, dafs er eben noch auf derselben Seite 3 das Zugeständnis gemacht hat, dafs sich unter den erklärten Feinden der Metaphysik auch „sonst gebildete Männer" befänden, während er hier seine Gegner als leichtfertige Schöngeister hinstellt, ohne irgend eine Einschränkung zu machen. Doch wollen wir ihm dieses kleine Versehen hingehen lassen; er kämpft ja um eine heilige Sache.

Nachdem also in der geschilderten Weise die Schwierigkeiten vorläufig beseitigt sind und freie Bahn geschaffen ist, wird über die Metaphysik selbst das Wissenswerteste mitgetheilt.

Das Wort Metaphysik soll seinem Ursprunge nach nichts anderes bedeuten als eine Wissenschaft, die über die Physik und deren Bereich hinausgeht. Dementsprechend werden die Gebiete beider Wissenschaften in dieser Weise abgegrenzt: Die Physik behandelt die zunächstliegenden Ursachen der Körperwelt und ihrer Erscheinungen; die Metaphysik dagegen setzt die allgemeinen Gründe, Eigenschaften, Zweck und Ordnung der körperlichen sowohl als auch der geistigen Wesen auseinander (p. 3).

„Daher haben einige die Metaphysik ganz treffend die Philosophie im eigentlichen Sinne, oder die erste oder allgemeine Philosophie, oder die Grundlage der andern Wissenschaften, oder die allgemeine Analyse aller Dinge genannt" (p. 4).

Jetzt endlich gibt der Autor seine eigene Definition der Metaphysik: „Uns wird die Metaphysik die Wissenschaft von den allgemeinen Wahrheiten sein."

Hieraus ergibt sich nach unserm Autor, dafs die Metaphysik die Grundlagen aller übrigen Wissenschaften enthalte; somit mufs sie auch studiert sein, bevor man eine andere Wissenschaft, sei es nun die Physik, die Medicin, die Ethik, die natürliche Jurisprudenz oder die Theologie, zu betreiben beginnt. Auch die Logik baut auf der Metaphysik auf; allein aus pädagogischen Rücksichten ist erstere ausnahmsweise der letzteren voranzuschicken.

Als Gegenstand der Metaphysik, wird aus deren oben angeführter Definition gefolgert, sei alles zu betrachten, was je einmal geschehen ist, oder was einmal gewesen ist, oder was irgendwie möglich ist; gewifs ein ausgedehntes Feld.

Der Zweck der Metaphysik ist die klare, deutliche und gewisse Erkenntnis von allem, wie sie durch exacte Beobachtung und Analyse gewonnen werden kann.

Als Nutzen, beziehungsweise Wirkung der Metaphysik wird die Erweiterung des Gesichtskreises, Gewandtheit in der Beurtheilung der Einzeldinge und Vermeidung fruchtloser Kleinigkeitskrämerei hingestellt (p. 4).

Wo der Autor vom Zweck der Metaphysik spricht, sagt er nebenher, derselbe werde „durch die gesonderte Betrachtung der einzelnen Attribute der Dinge" erreicht. Jetzt kommt Verfasser auf diese Bemerkung wieder zurück. „Was ich oben von der gesonderten Betrachtung der Attribute und anderer Umstände gesagt habe, bezieht sich auf die Abstraction. Dies ist ein Wort, dessen Mifsverständnis bei den meisten der Metaphysik einen so tiefen Hafs zugezogen hat. Und doch ist ja bei jeder wissenschaftlichen Thätigkeit nichts gewöhnlicher als die Abstraction" (p. 4). Nun wird der Begriff der Abstraction verdeutlicht: „Unter dem Namen der Abstraction versteht man nämlich in

der Philosophie nichts anderes als die getrennte und gesonderte Betrachtung und Untersuchung der einzelnen Eigenthümlichkeiten einer Sache, ihrer Eigenschaften, Modi und Beziehungen, indem der Geist alles (einzelne wohl?) zugleich oder die ganze Sache in einem einzigen Blick erfafst." Einige Beispiele erhärten diese Erklärung: „So erwägt die Sittenlehre die einzelnen Tugenden, ohne dafs dabei der Träger dieser Tugenden Erwähnung geschähe; so untersucht die Arzneiwissenschaft die Heilkraft der Kräuter und die Umstände der Krankheiten im einzelnen, ohne fürchten zu müssen, den Vorwurf der Kleinlichkeit zu verdienen, wenn sie unter dem allgemeinen Ausdruck Fieber eine Unzahl von Gattungen desselben begreift" (p. 5).

Nachdem in solcher Weise das Nöthigste über die Metaphysik gesagt und die Einwendungen der Gegner wiederholt zurückgewiesen worden, erübrigt unserm Autor nur noch, darzulegen, wie er in seinem Lehrbuch den gewaltigen Stoff einzutheilen gedenkt.

Die ganze Metaphysik soll in drei Theile zerfallen, von denen der zweite die Ontologie, die Pneumatologie und die Kosmosophie umfafst.

Hören wir den Autor selbst:

„Der erste Theil wird die allgemeinen Wahrheiten vorlegen, welche die ersten sind und gleichsam die Angelpunkte bilden. Im zweiten werden wir diese allgemeinen Wahrheiten in ihren Beziehungen zu den Dingen im allgemeinen, sodann zur Natur und zu den Eigenschaften der geistigen Wesen, und endlich auch der Körperwelt betrachten, mit anderen Worten, wir werden die Grundlagen der Ontologie, der Pneumatologie und der Kosmosophie bringen. Der dritte Theil wird die allgemeinen Wahrheiten angeben, welche die verschiedenen Wissenschaften als Grundlagen und Quellen angenommen haben."

Ist dieser Plan auch zur Durchführung gekommen?

Nur theilweise. Der erste Theil (p. 7—34) handelt unter dem Titel „Von den ersten und allgemeinen Wahrheiten im allgemeinen" in der ersten Lection von der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis und dem Skepticismus und gibt in der zweiten und dritten Lection eine Art Kriterienlehre. Der zweite

Theil, der Natur der Sache gemäfs mehr als dreimal so umfangreich (p. 35—112) als der erste, enthält in der ersten Lection die Ontologie, in der zweiten die Kosmosophie (welche also, entgegen dem ursprünglichen Plane, vor die nächstfolgende Abtheilung gestellt ist) und die Pneumatologie; letztere handelt im ersten Artikel von der Natur der geistigen Wesen überhaupt, im zweiten von der Psychologie oder der Menschen- und Thierseele und im dritten von der Physio-Theologie oder der natürlichen Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften. Der in der Einleitung versprochene Abschnitt über die Principien, welche die einzelnen besonderen Wissenschaften entlehnen, ist also, vielleicht aus Zeitmangel, weggeblieben.

Jedenfalls geht aus dem zuletzt erwähnten Umstand hervor, dafs die Einleitung niedergeschrieben wurde, bevor noch das ganze Manuscript fertiggestellt war.

DER ERSTE THEIL.

NOETIK UND KRITERIOLOGIE.

Mit Seite 5 schliefst die Einleitung ab. Seite 6 ist leer. Seite 7 trägt als Titel des I. Theiles die Überschrift: „Von den ersten, allgemeinen Wahrheiten überhaupt.“ Seite 8 ist wieder leer. Seite 9 beginnt die erste Lection unter dem Titel: „Von den ersten, allgemeinen Wahrheiten, ihrer Natur, ihren Eigenthümlichkeiten und ihren Widersachern.“

Diese erste Lection des I. Theiles ist also jetzt der Gegenstand unseres Berichtes.

Erste Lection des ersten Theiles.

Die erste Lection des ersten Theiles bespricht einleitend auf zwei Seiten (9 und 10) den Begriff der allgemeinen Wahrheiten und geht dann sogleich zur Widerlegung des Skepticismus über, dem die ganze Lection eigentlich gewidmet zu sein scheint (S. 11 bis 18).

1. Der Autor beginnt mit der Erklärung, dafs die Lehre von der Natur, den Eigenschaften, den Hindernissen und der Eintheilung der Wahrheit in den Bereich der Metaphysik gehöre. Aus pädagogischen Gründen jedoch pflege man diese Dinge schon in der Logik zu behandeln, um dadurch die Lehre vom Urtheil und vom Schlufs verständlicher zu machen. Die diesbezüglichen Angaben seien also (vom Erzherzog natürlich) aus der Logik sorgfältig zu wiederholen, ganz besonders das dort über das Kriterium der Wahrheit, über die Evidenz und über die Gewifsheit Gesagte.

2. Zur Sache selbst übergehend, bestimmt der Verfasser den Begriff der allgemeinen Wahrheiten als „aller jener Axiome oder Sätze, welche einem jeden beliebigen durch sich selbst dergestalt einleuchten, dafs sie des weiteren des Beweises, der Gründe, der Erklärung und des Lichtes der Beispiele nicht bedürfen". (S. 10.) „Aus ihnen empfangen vielmehr alle durch Schlufsfolgerung abgeleiteten Wahrheiten ihre Kraft; in sie endet der Beweis jeder anderen Wissenschaft; in ihnen ruht der Menschengeist ruhig und sicher." (S. 10.)

3. Zur Kriteriologie übergehend meint der Verfasser, die Wahrheit beziehe sich nicht nur auf das logische Gebiet, auf die Übereinstimmung unserer Begriffe mit einander, sondern auch auf das reale, auf die Übereinstimmung unserer Begriffe und Vorstellungen mit der realen Wirklichkeit. Dementsprechend gebe es auch bei der Verstandeserkenntnis so gut wie bei der sinnlichen Wahrnehmung verschiedene Stufen der zur Überzeugung nöthigenden Klarheit und Deutlichkeit der Auffassung, der sogenannten Evidenz. (S. 10.) Als höchste und letzte Wahrheitsquelle wird schon zum voraus der *Sensus intimus*, etwa das Selbstbewufstsein in dem später zu erörternden Umfange, namhaft gemacht. (S. 11.)

4. Sowenig also eine vielleicht geringere Klarheit den allgemeinen Wahrheiten an und für sich irgendwie Eintrag thut, ebensowenig — und damit ist unser Autor beim eigentlichen Thema der I. Lection angelangt — ebensowenig dürfen wir uns durch die Spitzfindigkeiten der Sophisten und durch die Scheingründe der Skeptiker beirren lassen. (S. 11.)

5. Gewifs gibt es Menschen, welche schwache Augen haben. Wäre es aber billig, deshalb sofort zu behaupten, die Sehkraft aller Menschen hier auf Erden sei eine unzureichende und trügliche? Dies thun aber jene, welche sich durch den Skepticismus bethören lassen.

6. Es gibt einen wissenschaftlichen und einen nicht wissenschaftlichen Skepticismus. Der erstere gründet sich auf ganz dunkle und unrichtige Voraussetzungen; also ist bei der Widerlegung hier der Hebel einzusetzen. Die andere Classe von Zweiflern sind durch den Hinweis auf ihr eigenes Thun zu

überzeugen, dafs ihre Handlungsweise mit ihrer angeblichen Theorie in hellem Widerspruch stehe. (S. 12.)

7. Einige Beispiele sollen dies erhärten.

Der Atheist giebt vor, Gott aus Überzeugung zu leugnen. Befindet er sich jedoch in Lebensgefahr, so zaudert er nicht, denselben Gott um Hilfe und Beistand anzurufen, dessen Dasein er vorher in Frage gestellt hat.

Die Fatalisten, welche die menschliche Willensfreiheit leugnen, nehmen keinen Anstand, diejenigen, welche sich gegen ihr Hab und Gut Eingriffe erlaubt haben, gerichtlich zu belangen.

Das schlagendste Beispiel ist das System SPINOZAs. Es ist auf der falschen Voraussetzung aufgebaut, es gebe überhaupt nur eine einzige Substanz, und in Gott seien alle thatsächlichen Vollkommenheiten enthalten. Fällt dieses Fundament, so fällt naturgemäfs damit auch das ganze Gebäude. (S. 13.)

8. Übrigens sind die modernen Skeptiker nichts weiter als eine Fortsetzung der Schulen der Akademiker und Pyrrhoniker, welche die Möglichkeit der Wissenschaft aus dem Grunde bezweifelt haben, weil sie das Licht der Wahrheit nicht zu ertragen vermögen. (S. 13.)

9. Hierauf wird das Wesen des Skepticismus in folgende Punkte zusammengefafst:

Man kann überhaupt nichts wissen und daher auch aus keinerlei Principien Schlufsfolgerungen ableiten.

Das Zeugnis der äufseren Sinne ist trüglich oder doch zweifelhaft.

Der Menschengeist und sein Urtheil ist so unzuverlässig, dafs er wohl zur Wahrscheinlichkeit, nicht aber zur Wahrheit; zur Evidenz, aber nicht zur wirklichen, sondern nur zur scheinbaren zu gelangen vermag.

Auch alle Gelehrsamkeit ist eitles Hirngespinst.

Zwischen Wachen und Träumen ist kein Unterschied, und das ganze menschliche Leben ist nichts weiter als eine Summe von Irrthum, Täuschung und Finsternis. (S. 14.)

10. Alle diese Principien haben die Skeptiker vertreten: einige indes, die ,weniger verrückt' genannt werden, haben sich nur zu einer Auswahl obiger Grundsätze bekannt. Bezeichnend

sind auch schon die Titelüberschriften der Werke von Skeptikern. Unser Autor führt folgende selbstverständlich der neueren Zeit angehörige literarische Producte dieser Richtung an:

Cornelius Agrippa, Von der Eitelkeit und Ungewifsheit der Wissenschaften;

Franz Sanchez, Von der ersten und allgemeinen Wissenschaft, dafs nichts gewufst wird;

Daniel Huet, Von der Schwäche des menschlichen Verstandes, (S. 14 f.)

11. Wie ist es aber möglich, dafs eine mit Vernunft und Erfahrung in Widerspruch stehende Weltanschauung Anklang finde?

Die Ursache hievon ist eine doppelte.

Erstens wissen die Vertheidiger des Skepticismus Wahres und Falsches geschickt in Verbindung zu bringen, und zweitens ziehen sie aus gewissen ganz richtigen Erfahrungsthatsachen unberechtigte, weil zu weit gehende Schlüsse. (S. 15.)

12. Für beides werden nunmehr Beispiele angeführt.

Oftmals täuschen wir uns in Dingen, von deren Wirklichkeit wir voll und ganz überzeugt sind. Vieles gibt es, wovon wir überhaupt gar nichts wissen. Auch die gröfsten Gelehrten irren in ihren Schlüssen nur zu oft. Die ewigen (allgemeinen) Wahrheiten entziehen sich unserer Kenntnis; das Contingente aber ebenso, denn, um es zu erkennen, müfsten wir seine Natur, seine Eigenschaften und seine Ursachen zu ergründen imstande sein. Die Chronologen (so!) und die Geschichtsforscher sind in ihren Meinungen getheilt. Unsere Sinne stellen unter verschiedenen Umständen das Object in verschiedener Weise dem Geiste dar. (S. 15.)

13. Daraus folgt ohne Zweifel, dafs dem menschlichen Erkennen gewisse Grenzen gesteckt sind, und dafs man bei wissenschaftlichen Untersuchungen mit gröfster Behutsamkeit und Vorsicht zuwerke gehen mufs. Ferner ergiebt sich die Nothwendigkeit das zu glauben, was Gott geoffenbart hat, auch wenn der menschliche Verstand es nicht zu fassen vermag. (S. 15 f.)

14. Für die Sache des Skepticismus läfst sich aber aus den angeführten Thatsachen gar nichts folgern; denn vorsichtige

Behandlung wissenschaftlicher Fragen und gänzliche Leugnung alles Erkennens sind zwei ganz verschiedene Dinge. (S. 16.)

15. Andere Gründe, die für den Skepticismus ins Treffen geführt werden, sind von so geringer Bedeutung, dafs sich der Autor bei denselben nicht erst lange aufhalten will. So sagt man z. B.: das Trinitätsdogma widerspreche dem Satze ‚Wenn zwei Gröfsen einer dritten gleich sind, so sind sie auch untereinander gleich'. Es weifs doch jedermann, dafs sich die Gleichheit der drei göttlichen Personen auf die Natur, nicht auf die Person bezieht, so etwa, wie mehrere geometrische Figuren einander unähnlich, aber doch gleich sein können, wenn sie denselben Raum einnehmen. (S. 16 f.)

16. Eines der oben angeführten Argumente des Skepticismus scheint unserm Autor so wichtig zu sein, dafs er sich veranlafst sieht, jetzt nochmals auf dasselbe zurückzukommen. Er fragt nämlich: „Wer zweifelt ferner, dafs es auch vom Contingenten ein Wissen geben kann, so lange es Sinne und so lange es eine Erfahrung gibt?" (S. 17.)

17. Besonders lächerlich erscheint unserm Autor folgende Argumentation des Skepticimus, von deren Ursprung er freilich keine Ahnung gehabt zu haben scheint: „Nichts, das unbekannt gewesen ist, kann gefunden werden; denn dasjenige, von dem man keine Idee besitzt, kann weder gesucht, noch auch, nachdem es gefunden worden ist, erkannt werden; eine Idee von dem zu besitzen, was noch nicht gefunden worden ist, ist aber unmöglich." Diese schlecht gelungene Beweisführung, wie der Autor sich ausdrückt, beruht nach demselben auf der Verwechslung der Negation (des Nichtvorhandenseins) einer Idee mit den sogenannten inadäquaten Ideen; letztere sind Gegenstand der Untersuchung und werden auf dem Wege der Vergleichung mit bekannteren adäquate (vollständige) Vorstellungen. (S. 17.)

18. Unserm Autor scheint es jetzt mit Recht, dafs er sich bei der Besprechung des Skepticismus schon viel zu lange aufgehalten habe; er erklärt daher, dafs er sich nicht mehr Zeit nehmen wolle, auf weitere höchst oberflächliche Argumente seiner Gegner sich einzulassen, und will nur noch zwei Bemerkungen

machen, welche zur Beurtheilung des Skepticismus als Mafsstab dienen können. (S. 17.)

19. Die erste Bemerkung betrifft die Vorkämpfer eines absoluten, uneingeschränkten Skepticismus. Wenn dieselben consequent sein wollen, so müssen sie auch bezweifeln, ob die Grundlagen ihrer Lehre denn wirklich unantastbar sind; sie müssen bezweifeln, ob sie, die Zweifler, selbst wach und gesunden Sinnes seien; sie müssen bezweifeln, ob unter solchen Verhältnissen die menschliche sowohl als auch die göttliche Autorität noch irgend eine Bedeutung habe. Wer aber so denkt, der verdient nur, dafs man sich um ihn nicht kümmere, dafs man ihn verachte, dafs man ihn auslache oder ihn bemitleide, nimmermehr aber, dafs man ihn durch philosophische Beweisgründe zu widerlegen versuche. (S. 17 f.)

20. Die zweite Bemerkung betrifft eine gewisse Zurückhaltung, deren man sich bei wissenschaftlichen Untersuchungen zu befleifsen hat. Die goldene Mittelstrafse, das *juste milieu*, ist das allein richtige; weder soll man jeden Beweis und jedes Experiment sofort als wissenschaftliche Errungenschaft preisen, noch auch dort, wo jeder Grund zu Zweifeln offenbar ausgeschlossen ist, mit der Zustimmung zögern. (S. 18.)

Zweite Lection des ersten Theiles.

Die zweite Lection des ersten Theiles handelt auf nur drei Seiten (S. 19—21) von dem *Sensus intimus* als dem höchsten Wahrheitsgrunde.

21. Als Einleitung wird angegeben, wodurch sich die nun folgende Behandlung der Kriteriologie von der in der Logik bereits gebotenen unterscheide.

„In der Logik war die Rede von dem Kriterium, dem Prüfstein und Kennzeichen jeder Wahrheit, mag dieselbe nun zu den ersten (nicht zu beweisenden) Wahrheiten gehören oder aber aus andern durch einleuchtende Schlufsfolgerung abgeleitet sein. Hier dagegen ist der Ort, alle Quellen und Grundlagen der ersten (primären) Wahrheiten allein anzuzeigen, sofern sich dieselben auf die innere sowohl als auch die äufsere Übereinstimmung

beziehen, vermöge welcher die Ideen entweder blofs mit einander übereinstimmen oder, während sie mit einander übereinstimmen, auch den äufseren Gegenständen entsprechen.“

Nunmehr wird bestimmt, was in der gegenwärtigen Lection zu besprechen ist, und was der folgenden dritten vorbehalten bleibt.

„Diejenigen Principien der primären Wahrheiten, aus denen jede äufsere Wahrheit ihre Kraft und Gewifsheit schöpft, werden in der folgenden dritten Lection an die Reihe kommen; das aber, was sich auf die Regel und die Prüfung auch der inneren Wahrheit bezieht, werden wir in gegenwärtiger Lection mit wenigen Worten angeben.“ (S. 19 f.)

22. „Nun ist es aber klar,“ so fährt unser Autor unmittelbar fort, „dafs ein solches Princip nicht nur gewifs und einleuchtend, sondern auch ganz innerhalb unser selbst gelegen sein mufs, ohne dafs es eines andern, äufsern Lichtes bedarf. Diese Merkmale treffen jedoch nur beim *Sensus intimus* (beim innersten Sinn, beim Selbstbewufstsein) eines jeden beliebigen Menschen zu.“

23. Was ist denn aber eigentlich der *Sensus intimus?* Auf diese zunächstliegende Frage gibt unser Autor folgende Antwort:

„Unter dem Wort *Intimus Sensus* versteht man nichts weiter als die lebhafte Auffassung (Perception) dessen, was wir in Wirklichkeit fühlen und empfinden; mit anderen Worten, das Bewufstsein, das sich ergiebt aus der Reflexion (der bewufsten Aufmerksamkeit) auf uns selbst und mitunter auch auf die übrigen Quellen der ersten Wahrheiten“ (S. 20.)

Der Leser wird vielleicht bei dieser Begriffsbestimmung etwas stutzig werden und auch nach wiederholter Lesung vorstehender Zeilen über des Autors Sinn noch im Unklaren sein. Die deutsche Übersetzung kann natürlich nichts anderes leisten als die Wiedergabe des lateinischen Originals; auf letzteres sei also hier ausdrücklich verwiesen. Doch wenn der Rede Sinn auch etwas dunkel bleibt, so wollen wir doch hoffen, dafs in den jetzt folgenden Auseinandersetzungen einiges sich finde, das geeignet ist, auf unseres Autors Meinung einiges Licht zu werfen.

Der Leser wäre vielleicht geneigt, in der Definition des *Sensus intimus* deutliche Anklänge an DESCARTES zu sehen; hievor sei schon jetzt gewarnt. Denn unser Autor selbst wird uns bald ausdrücklich erklären, dafs er sich in dieser Frage nicht unbedingt an DESCARTES anzuschliefsen vermöge.

„In diesem Sinne gefafst, kann es für uns nichts Gewisseres, Klareres und Unmittelbareres geben als den *Sensus intimus*. Er ist der Zeuge oder Richter, durch welchen einem jeden beliebigen die Existenz, die eigene Handlung, das Leiden und das Aufhören bekannt wird, ja sogar auch, ob unsere Gedanken klar, deutlich, unklar oder verwirrt sind.“ (S. 20.)

Mit diesen Worten glaubt der Autor sich über die Functionen des *Sensus intimus* genügend ausgesprochen zu haben.

Lassen wir uns die Mühe nicht verdriefsen, das Einzelne ins Auge zu fassen.

Drei Eigenschaften zeichnen den *Sensus intimus* aus: die gröfste Gewifsheit, so dafs jeder Zweifel ausgeschlossen ist; die gröfste Klarheit, so dafs jede Dunkelheit rücksichtlich der Vorstellungen und ihrer gegenseitigen Beziehungen schwindet; die gröfste Unmittelbarkeit, so dafs eine Trübung der Ideen durch das zwischen Erkenntnissubject und Erkenntnisobject vermittelnde Medium unmöglich erscheint.

Die Thätigkeit des *Sensus intimus* wird als die eines Zeugen oder Schiedsrichters bestimmt. Als Zeuge nimmt er alles wahr, was am Erkenntnisobject beachtet zu werden verdient, um das Wahrgenommene jetzt oder später nach dem Wunsche, aber mitunter auch gegen die Lieblingsneigungen des Erkenntnissubjects zu verwerten. Als dem Richter fällt ihm die Aufgabe zu, durch Anwendung der Denkgesetze etwaige Widersprüche im Vorstellungsinhalt nachzuweisen und durch wiederholte Aufnahme des zuerst nicht normal verlaufenen Erkenntnisactes eventuell zu verbessern und richtigzustellen, was nicht in Ordnung ist.

Der Gegenstand dieser Zeugen- beziehungsweise Richterthätigkeit geht jedoch nicht über die Sphäre des Bewufstseinsinhaltes als solchen hinaus, bezieht sich auf nichts erkenntnistheoretisch Transcendentales; anderseits zieht es alles in seinen Bereich, was immer das Erkenntnissubject betrifft, sowohl dessen

Dasein, dessen Thätigkeiten und Veränderungen und dessen Ruhe, als auch unter den Thätigkeiten die Ideen in ihren verschiedenen Phasen und Abstufungen. (S. 20.)

24. Nachdem unser Autor in dieser Weise seine Theorie des *Sensus intimus* entwickelt hat, führt er die Ursachen an, welche geeignet sind, auf das Selbstbewufstsein einen irgendwie störenden Einflufs zu üben. Er kennt ihrer vier: Melancholische Gemüthsveranlagung, Krankheit, übertriebene Ängstlichkeit und Voreingenommenheit für gewisse vorgefafste Meinungen. Diese vier Momente machen sich bei vielen häufiger geltend, als diese wünschen würden, ja bei manchen häufiger, als gerade unumgänglich nothwendig wäre. Diese letztere Bemerkung bezieht sich offenbar auf eine Persönlichkeit in der Nähe des Kronprinzen; wer gemeint ist, läfst sich heute kaum mehr auch nur mit einiger Sicherheit feststellen. Weit entfernt, seine spitzen Worte zu mildern, fügt der Autor noch bekräftigend hinzu, dafs an den gerügten Fehlern des *Sensus intimus* nicht nur unverschuldetes Unglück, sondern auch eigene Schuld Antheil habe. Für den Hörer liefsen diese Winke jedenfalls an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. (S. 20.)

Wenn dem aber so ist, bleibt dann nicht die Bedeutung des *Sensus intimus* als höchstes Wahrheitskriterium eine illusorische?

O nein, erklärt unser Autor.

Nur unter gewissen Voraussetzungen darf der *Sensus intimus* als Kriterium gelten. Wenn diese Bedingungen vorhanden sind — aber auch nur dann — dann mag man sich auf sein Zeugnis verlassen.

Und welche wären diese Voraussetzungen?

Es sind drei an der Zahl: Lebhaftigkeit (der Vorstellung), thatsächliche Erfahrung (im Gegensatz zu den chimärischen Gebilden einer regellosen Einbildungskraft) und Reflexion (kritische Nachprüfung des geschehenen Erkenntnisprocesses).

In jedem Falle also, in welchem diese Voraussetzungen zusammentreffen, mufs der *Sensus intimus* innerhalb der subjectiven Sphäre als zuverlässige Erkenntnisquelle betrachtet werden; jeder Irrthum ist alsdann ausgeschlossen. (S. 21.)

25. „Die cartesianische Quelle und Norm der ersten (primären) Wahrheiten ist das Princip: Dasjenige kann von einem andern in Wahrheit behauptet werden, was in dessen klarer Idee enthalten ist; oder: Ich denke, also bin ich. Das bezeichnet entweder mit anderen Worten und auf dunklere Weise dasselbe, was wir unter *Sensus intimus* verstehen; oder es gehört überhaupt gar nicht unter die Wahrheitsquellen, sondern vielmehr zu jenen Wahrheiten selbst, die aus dem *Sensus intimus* fliefsen oder ganz identische sind."

Mit diesen Worten, welche die zweite Lection abschliefsen, setzt sich der Autor mit der cartesianischen Erkenntnistheorie auseinander.

Es sind nur zwei Fälle möglich, meint er. Der eine Fall ist der, dafs die klare und deutliche Idee, beziehungsweise die Unmittelbarkeit des Bewufstseins vom eigenen Dasein, als Function des Erkenntnissubjects gefafst wird; alsdann deckt sich die Ansicht DESCARTES' mit der Lehre unseres Autors, und zugleich bedeutet letztere in der gegebenen Formulierung einen entschiedenen Fortschritt in ihrer Darstellung. Der zweite Fall ist der, dafs die beiden cartesianischen Principien in den Bereich des Erkenntnisobjects zu verweisen sind; in dieser Fassung aber können sie unmöglich als Erkenntnisnorm dienen, da sie selbst Gegenstand der Erkenntnis sind. Jedenfalls also — und das ist des Pudels Kern — sind vom Standpunkt des Autors aus die erwähnten cartesianischen Erkenntnisnormen unbrauchbar und müssen der Lehre vom *Sensus intimus* billigerweise das Feld räumen.

Das Ergebnis der Untersuchung der ersten Lection ist also dies, dafs der *Sensus intimus* als höchstes Wahrheitskriterium zu gelten hat.

Dritte Lection des ersten Theiles.

Die dritte Lection des ersten Theiles setzt die Untersuchung über die Quellen und Normen der primären oder allgemeinen Wahrheiten fort und führt sie zu Ende. Dem *Sensus intimus*, so bemüht sich der Verfasser zu zeigen, treten als weitere

zuverlässige Wahrheitsnormen an die Seite: der *Sensus communis* (S. 23 bis 25), ferner das Zeugnis der äufseren Sinne (S. 26 bis 28) und endlich die Autorität (S. 29 bis 33). Unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen man auf diese drei Kriterien bauen kann, wird von Fall zu Fall erörtert.

26. Es giebt noch eine ganze Reihe von allgemeinen Wahrheiten — so hebt unser Autor an —, deren Objecte uns innerlich afficieren, ohne deswegen durch den *Sensus intimus* geprüft werden zu können. Für diese allgemeinen Wahrheiten nun sind drei weitere Kriterien vorhanden, die sich wohl graduell, nicht aber hinsichtlich der Klarheit und Gewifsheit vom *Sensus intimus* unterscheiden. (S. 22.)

27. Sämtliche nicht vom *Sensus intimus* gegebenen allgemeinen Wahrheiten lassen sich entweder auf den Gemeinsinn *(Sensus communis)* oder auf die äufseren Sinne *(Sensus externi)* oder endlich auf die menschliche Autorität zurückführen. Das erstgenannte dieser Kriterien beschränkt sich nicht auf die Körperwelt, sondern umfafst auch solche Dinge, welche über das Sinnenfällige hinausgehen. Das zweite erstreckt sich ausschliefslich auf das, was durch die Sinnesorgane erkannt werden kann. Durch das dritte vertreten die Sinnesorgane anderer, beziehungsweise der *Sensus intimus* anderer dasjenige, was der eigenen Erkenntnis unzugänglich ist. (S. 23.)

28. Nach dieser allgemeinen Erörterung schickt der Autor der Charakteristik der einzelnen Kriterien eine interessante Bemerkung voraus. Wir geben sie unverkürzt wieder.

„Bevor ich das Einzelne auseinandersetze, bemerke ich im allgemeinen, dafs dieses dreifache Zeugnis etwas gröfseres, als die Ausdrücke sagen, etwas Göttliches oder doch von der Göttlichkeit (Gottheit?) nicht allzu weit Entferntes zu umfassen scheinen. Aus dem ersten (dem *common sense*) nämlich wird eine gewisse Stimme Gottes vernommen, welcher den Menschengeistern ein übereinstimmendes und zusammenpassendes Licht verliehen hat. Im zweiten (den äufseren Sinnen) tritt der allerweiseste Urheber der Natur selbst für die Zuverlässigkeit der Instrumente oder Organe ein, mit welchen (Organen) er die geistigen Menschenseelen für den Gebrauch der aufserhalb befind-

lichen Körperwelt ausgestattet hat. Das dritte Zeugnis endlich, das der menschlichen Autorität, überragt, wenigstens in den Dingen, welche es uns aus den entferntesten Orten und Zeiten über die Religion und die Geschichte der religiösen Geheimnisse und Glaubenslehren überliefert, die Grenzen menschlicher Gewifsheit."

Da wir noch an anderer Stelle auf diese für die Charakteristik unseres Autors so bedeutsame Stelle zurückkommen werden, so halten wir uns hier nicht länger bei derselben auf, sondern gehen sofort zu dem über, was unser Autor über das nach dem *Sensus intimus* an erster Stelle genannte Kriterium, über den Gemeinsinn, zu sagen hat.

29. Unter Gemeinsinn versteht unser Autor das übereinstimmende Urtheil des Menschengeschlechtes zumal über jene Dinge, welche sich dem Bereich des *Sensus intimus* entziehen.

Der Ursprung des Gemeinsinnes geht zurück auf die gleiche Veranlagung aller oder der meisten Geister *(mentium)* oder auf das gleiche Licht, das die menschliche Vernunft erleuchtet.

Gestützt auf den Gemeinsinn halten wir beispielsweise dafür, dafs dem menschlichen Körper andere Attribute, Eigenschaften zukommen als der Seele; dafs durch den Begriff des menschlichen Denkens etwas anderes bezeichnet wird als eine Modification des ausgedehnten Stoffes; dafs es aufser uns andere Menschen und andere Körper gibt; dafs die Menschen kraft der Wahlfreiheit fast frei *(fere libere)* handeln, und dafs das in richtiger Weise freigewählte Thun höheren Lobes würdig ist als ein Baum, dessen Stamm genau senkrecht emporwächst; dafs eine Maschine, an welcher man eine bestimmte Ordnung und regelmäfsige Bewegung wahrnimmt, das Werk weiser Einsicht und nicht des Zufalls ist. (S. 24.) Ebenso sieht man vermöge des Gemeinsinns ein, dafs derselbe durch das Urtheil einiger Verrückter, welche sich ihm widersetzen und nicht gelten lassen wollen, zwei und eins gebe drei, keineswegs an seiner Beweiskraft verliert. (S. 25.)

30. Der Gemeinsinn mufs sich jedoch eine Reihe von Einschränkungen gefallen lassen, wenn er als untrügliches Kriterium gelten will. Es fallen nämlich nur jene Wahrheiten in seinen

Bereich, welche durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden können; welchen ferner niemand, der bei gesunder Vernunft ist, widerspricht; welche endlich durch Verschiedenheit der Erziehung, des Temperaments, der Volksbräuche u. s. f. keine Änderung erfahren können.

31. Unter diesen strengen Voraussetzungen, sollte man meinen, wäre der Spielraum des Gemeinsinns ohnehin schon ziemlich eingeengt. Allein nichtsdestoweniger stellt unser Autor noch eine weitere Reihe von einschränkenden Bedingungen auf.

Eine Wahrheit, bei welcher der Gemeinsinn in Frage kommt, mufs sich mit dem gewöhnlichen Leben, mit dem Thun und Treiben der Menschen in Übereinstimmung befinden; sie darf das Fassungsvermögen des Menschen nicht überragen; zu ihrer Erkenntnis darf keine ungewöhnliche Aufmerksamkeit, keine das Alltägliche übertreffende Erfahrung erforderlich sein. Die sich ergebenden Schwierigkeiten müssen sich leicht und ohne Anstrengung lösen lassen. (S. 23.)

32.—34. Nach diesen Gesichtspunkten werden jetzt die gegen den Gemeinsinn geltend gemachten Einwände zurückgewiesen.

Dafs die meisten über das Weltsystem, über die Gestalt der Erde, über Entstehung und Natur der Kometen, der Sonnenfinsternisse u. dgl. unrichtige Vorstellungen haben, dafs es Götzendiener und sogar Gottesleugner gibt, thut der Zuverlässigkeit des *Sensus communis* keinerlei Eintrag. (S. 25 f.)

35. Dem zweiten Kriterium, dem Zeugnis der äufseren Sinne, verdanken wir unsere Kenntnisse von dem Dasein, der Ausdehnung und der Schwere der Körper, von den Naturgesetzen u. s. w. (S. 26.)

36. Um allen Mifsverständnissen gleich von vorneherein die Spitze abzubrechen, stellt der Autor folgenden Grundsatz auf: Die psychischen Empfindungen, welche durch den Einflufs der Organe eines äufseren Sinnes zustandekommen, stellen blofs das Verhältnis und die Beziehungen zwischen Bewegung und Ruhe in bezug auf die Körperwelt dar, und zwar rücksichtlich der bestimmten Zeit und der bestimmten Umstände.

37. Daraus ergibt sich auch die Zuverlässigkeit des in Frage stehenden Kriteriums. In der That nämlich machen wir die Beobachtung, dafs der sinnliche Eindruck sich je nach der Entfernung, nach dem Dazwischentreten anderer Körper, nach dem wechselnden Zustande des empfindenden Organes ändert. Es würde vielmehr als Zeichen der gänzlichen oder theilweisen Zerstörung der Sinneswerkzeuge betrachtet werden, wenn die sinnliche Empfindung sich unter allen Umständen gleich bliebe. Die Treue der sinnlichen Vorstellungen ist also sicher.

38.—40. Daraus nun zieht der Autor eine dreifache Schlufsfolgerung:

Erstens: Sowohl der exclusive Empirismus der Epicuräer als auch der extreme Skepticismus gehen zu weit, wenn sie die Bedeutung der Sinneswahrnehmung entweder überschätzen oder im andern Falle ganz in Abrede stellen.

Zweitens: Die göttliche Vorsehung hat die Sinne, so, wie sie sind, für den Gebrauch des täglichen Lebens eingerichtet. Sollen sie mehr leisten, so mufs man darauf bedacht sein, durch mechanische (optische, akustische u. dgl.) Hilfsmittel ihre natürliche Fähigkeit zu erhöhen.

Drittens: Jede Sinnesempfindung, welche mit anderen gleichzeitig oder früher gehabten Sinnesempfindungen übereinstimmt und auch von dem Verstande nicht Lügen gestraft wird, mufs unter den obenerwähnten Voraussetzungen als zuverlässig bezeichnet werden. (S. 27—29.)

41. Das dritte Princip für allgemeine Wahrheiten ist die menschliche Autorität in jenen Dingen, welche wir glauben dürfen *(in rebus credibilibus)*.

Damit soll durchaus nicht gesagt sein, dafs bei der Behandlung wissenschaftlicher, religiöser u. dgl. Fragen etwa die Autorität den Ausschlag gebe; im Gegentheil, in solchen Fragen hat sie nur so viel Wert, als die ins Feld geführten Gründe ihr zusprechen. Sie kommt vielmehr ausschliefslich bei geschichtlichen Berichten in Betracht und vermittelt hier eine solche menschliche oder moralische Gewifsheit, dafs es unklug, ja höchst thöricht wäre, ohne zwingenden Grund noch weiterhin dem Zweifel Raum zu geben. (S. 29.)

42. Dies vorausgesetzt ist das Gewicht der menschlichen Autorität ein solches, daſs auch die heiligsten und klügsten Männer kein Bedenken tragen, auf sie gestützt über so wichtige Fragen wie über Besitz, über Erbschaftsansprüche, über die Gerechtigkeit eines zu führenden Krieges, über Freiheit, Leben und Tod der Menschen zu entscheiden. In der Wissenschaft so gut wie im Staate ist sie unentbehrlich. Denn z. B. bei Landkarten, bei astronomischen Beobachtungen, auf der Reise, im Münzwesen, im Handel und Verkehr spielt sie eine hervorragende Rolle. (S. 30.)

43.—48. Da aber erwiesenermaſsen das blinde, kritiklose Bauen auf fremde Autorität zu verhängnisvollen Folgen führen kann, so ist es nothwendig, die Bedingungen kennen zu lernen, unter welchen man der menschlichen Autorität trauen darf. Es sind ihrer fünf:

Erstens: Der Gewährsmann muſs in der Lage gewesen sein, sich eine sichere Kenntnis der Dinge, von denen er berichtet, zu verschaffen; Zeit- und Ortsverhältnisse dürfen nicht etwa seine Glaubwürdigkeit fraglich erscheinen lassen. Zeitgenössische Schriftsteller verdienen daher vor späteren den Vorzug.

Zweitens: Der Berichterstatter muſs nicht nur die Kenntnis der erzählten Thatsachen, sondern auch den redlichen Willen besitzen, das, was er weiſs, wahrheitsgetreu mitzutheilen.

Drittens: Abweichende Berichte von solchen, welche die erwähnten Bedingungen nicht erfüllen, namentlich von solchen, welche in ihrer Schriftstellerei nicht unabhängig waren, verdienen den zuverlässigen Gewährsmännern gegenüber keine Beachtung.

Viertens: Die Zuverlässigkeit eines Berichtes wird durch die gröſsere Zahl der Gewährsmänner oder, falls nur einer oder wenige vorhanden sind, durch das Zusammentreffen aller wünschenswerten Erfordernisse bedeutend erhöht, besonders dann, wenn keiner von denen widerspricht, in deren Interesse es gelegen gewesen wäre, eine entgegenstehende Anschauung in Umlauf zu bringen.

Fünftens: Mag aber das Ansehen eines Gewährsmannes auch noch so groſs sein, es kann niemals mit einem sichern und einleuchtenden Vernunftschluſs in Widerspruch gerathen. Dabei ist indes der Fall nicht ausgeschlossen, daſs wir einen im übrigen

zuverlässigen Berichterstatter nicht gut verstehen, oder dafs seine Erzählung etwa mit den heutigen Anschauungen und Gebräuchen nicht im Einklang steht. (S. 30—32.)

49. Es ist keinesfalls zu befürchten, dafs unter den genannten Voraussetzungen im Laufe der Jahrhunderte die Fabel zur Geschichte werde. Denn wenn auch manche sonst vertrauenswürdige Männer die historischen Begebnisse mit Übertreibungen und rednerischem Schmuck erzählt haben, so bleibt doch die Thatsache selbst, z. B. der trojanische Krieg, als Factum bestehen. (S. 32.)

50.—53. Nunmehr geht unser Autor daran, seine Theorie der Autorität gegen die möglichen Einwendungen zu schützen.

In erster Linie bekämpft er den Grundsatz, dafs die Zuverlässigkeit eines Gewährsmannes um so geringer werde, je weiter man in den Jahrhunderten hinaufrücke. Am sichersten könne ja doch nur auf die Aussage eines Augenzeugen gebaut werden.

Dem gegenüber wird hervorgehoben, dafs nicht nur die Glaubenslehre, sondern auch der Gemeinsinn einer derartigen Auffassung widerstreite; was wäre alsdann z. B. von den Stammbäumen adeliger Geschlechter zu sagen?!

Gerade umgekehrt gewinnt eine bedeutsame und für die allgemeine Wohlfahrt wichtige Wahrheit mit dem Alter; denn um so mehr Stimmberechtigte haben alsdann Gelegenheit, sie zu prüfen, und mit desto gröfserem Vertrauen kann die kommende Generation dasjenige übernehmen, was die Voreltern bereits sorgfältig geprüft und erprobt haben.

Mit diesen Erwägungen schliefst der erste Theil.

DER ZWEITE THEIL.

ONTOLOGIE, KOSMOSOPHIE UND PNEUMATOLOGIE.

In der Einleitung hatte das Programm gelautet: „Im zweiten Theile werden wir die allgemeinen Wahrheiten in ihrem Verhältnis zu Natur und Eigenschaften 1. der Dinge im allgemeinen, 2. der geistigen Wesen und 3. der Körper betrachten; mit andern Worten, wir werden die Grundlinien der Ontologie, der Pneumatologie und der Kosmosophie angeben.“ (S. 5.) Factisch hat jedoch dieser Entwurf insoweit eine Änderung erfahren, als sich an die Ontologie nicht die Pneumatologie, sondern die Kosmosophie anschliefst, während die Pneumatologie erst am Ende folgt.

Von der Ursache dieser Umstellung wird an anderer Stelle zu sprechen sein. Hier genügt es uns, die Thatsache bemerkt zu haben.

Der freundliche Leser befürchte nicht, dafs wir die nun zu charakterisierenden Tractate mit derselben Ausführlichkeit erörtern werden, welche wir der Kriteriologie schuldig zu sein glaubten: unsere Aufgabe gestaltet sich von jetzt ab viel leichter. Da sich unser Autor im Weiteren mehrweniger in den gewohnten Geleisen der LEIBNITZ-WOLFF'schen Lehrbücher bewegt, so brauchen wir nur dort zu verweilen, wo er hievon abweicht, oder wo seine Behandlungsweise einer philosophischen Frage ans Originelle streift; im übrigen sei es gestattet, auf unsere ausführlichen Angaben im „Inhalt“ (S. 53 ff.) zu verweisen.

Mit S. 34 schliefst, wie gesagt, die Kriteriologie, welche Gegenstand der Untersuchungen des ersten Theiles war. S. 35

steht der Titel des zweiten Theiles; er lautet: „Von den allgemeinen Wahrheiten, welche sich auf Natur, Eintheilung, Eigenschaften und Umstände sowohl des Seienden überhaupt als auch im allgemeinen der Körper und Geister beziehen.“ Damit ist die Dreitheilung des zweiten Theiles in Ontologie, Kosmosophie und Pneumatologie bereits angedeutet.

S. 36 ist frei geblieben. Mit S. 37 beginnt die erste Lection des zweiten Theiles, die Ontologie.

Erste Lection des zweiten Theiles.

Die Lehre vom Seienden.

(Ontologie.)

Auf sechsundzwanzig Seiten, also in einem Umfange, welcher jenem des ersten Theiles ungefähr gleich kommt, behandelt die erste Lection des zweiten Theiles die Ontologie. Der Autor gibt selbst sofort in der Titelüberschrift die Definition dieser Wissenschaft: „Von der Natur, der Eintheilung, den Eigenschaften und Umständen des Seienden überhaupt“ soll in der Ontologie die Rede sein.

Nach einer kurzen Einleitung über die Wichtigkeit der Ontologie (S. 37) wird sofort der Begriff des Seienden erörtert (S. 38 ff.) und im Anschlufs daran die verwandten Begriffe der Möglichkeit, des Daseins, der Ursächlichkeit, der Einheit, Vollkommenheit, Wahrheit, Güte, Schönheit u. s. w. Nachdem auch die Begriffe von Zeit und Ort an die Reihe gekommen sind, bilden einige Erwägungen über das Nothwendige und Zufällige sowie über das Veränderliche und Unveränderliche den für den Kronprinzen gewifs längst erwünschten Abschlufs.

54. Über die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Ontologie macht unser Autor eine sehr treffende Bemerkung.

Jemand, dem die Axiome und Grundsätze der Geometrie unbekannt sind, wird es unter viel Aufwand von Zeit und Mühe kaum dahin bringen, den Flächeninhalt oder die Eigenschaften irgend eines Dreiecks zu bestimmen. Ebenso erweist sich auch in allen anderen Dingen die aus blofs particulären Thatsachen stammende Kenntnis als ungenügend. Ergiebt sich bei der

Behandlung irgend eines Gegenstandes eine Schwierigkeit, so stehen die Anhänger einer solchen rein mechanischen Forschungsmethode rathlos da und haben nur die Wahl, entweder ganz von ihrem Beginnen abzulassen oder aber sich den Gefahren des mannigfachsten Irrthums preisgegeben zu sehen. Dies hat die Philosophen der verschiedensten Richtung veranlafst, sich dahin zu einigen, dafs nach der Logik *(Ars cogitandi)* sofort die Ontologie behandelt werde. (S. 37 f.)

55. Das Seiende wird auf die verschiedenste Weise definiert. Man versteht darunter alles dasjenige, was dem Nichts entgegengesetzt ist; was keinen Widerspruch in sich schliefst; was existiert. Am Rande ist nachträglich noch eine weitere Definition hinzugefügt: dasjenige heifse Seiendes, was gewesen ist, ist, sein wird oder sein kann. Alles dies sind jedoch strenggenommen keine eigentlichen Begriffsbestimmungen, sondern blofse Umschreibungen des Seinsbegriffs; dieser ist schon an und für sich so klar, dafs er einer Definition weder bedarf noch auch fähig ist. (S. 38.)

56. Aus den Principien der Identität, des Widerspruchs und des zureichenden Grundes macht unser Autor folgende Axiome:

Jedes Seiende ist das, was es ist.

Jedes Seiende ist nichts anderes als das, was es ist.

Jedes Seiende ist nicht das, was es nicht ist.

Dasselbe Seiende kann nicht zugleich sein und nicht sein.

Aus nichts wird nichts.

Der zureichende Grund des Seienden kann nicht im Nichts begründet sein.

Jedes Seiende hat einen zureichenden Grund. (S. 39.)

57. Bezüglich des Princips vom zureichenden Grunde wird auf die in der Logik, Theil IV, gegebenen Erklärungen verwiesen.

60. Im Anschlufs an die Erörterungen über die Begriffe der Möglichkeit und Unmöglichkeit, der Existenz, der Wesenheit und des logischen und realen Seienden werden folgende Axiome aufgestellt:

Von der Existenz eines realen Seienden kann auf dessen Möglichkeit geschlossen werden.

Von der logischen Existenz eines Dinges kann auch nur ein Schlufs auf die logische Möglichkeit gezogen werden.

Von der Möglichkeit einer Sache kann man nicht auf deren Existenz schliefsen.

Das Wesen des Dings bedingt seine Möglichkeit.

Was möglich ist, kann nicht unmöglich gemacht werden, sondern behält unter allen Umständen seine innere Möglichkeit.

Die Wesenheiten der Dinge sind unveränderlich und ewig. (S. 40 f.)

61. Das reale Seiende theilt der Autor ein in Substanz und Accidens. Die Substanz selbst ist entweder Geist *(Spiritus)* oder Körper *(corpus)*.

Wenn der Geist von sich selbst aus und vermöge seiner Natur existiert, so ist er Gott; wenn seine Existenz von einem anderen abhängt, so ist er entweder der (directen und natürlichen) Gotteserkenntnis fähig — der Engel —, oder er besitzt diese Fähigkeit nicht — der Menschengeist.

Diese Dreitheilung der Geisterwelt in Gottheit, Engel und Menschenseele führt unser Autor auch später durch, indem er seine Pneumatologie nach diesen Gesichtspunkten eintheilt. (S. 42.)

62. Die Streitfrage der Scholastiker, ob der Begriff des Seienden ein univoker sei, berührt unser Verfasser nur, um zu erklären, dafs ihm eine Erörterung hierüber als eines Philosophen unwürdig erscheine, da man es blofs mit einem leeren Wortstreit zu thun habe. (S. 62 f.)

63. Die Eigenschaften des Seienden *(generales affectiones Entis)* theilt unser Autor in wesentliche und zufällige, welch letztere unbeschadet der Wesenheit des Dinges auch vermifst werden können. Erstere nennt er Attribute, diese Modi, Qualitäten oder Accidentien. (S. 43.)

72. Nach einer ausführlichen Entwicklung des Einheitsbegriffs und der mit demselben verwandten Begriffe wird abermals eine Reihe von Axiomen aufgestellt:

Jedes Seiende, mag es wie immer zusammengesetzt sein, kann als eine Einheit gefafst werden.

Jedes Ganze ist gleich allen seinen Theilen zusammengenommen.

Jedes Ganze ist gröfser als einer seiner Theile, und jeder Theil ist kleiner als das Ganze.

Die Einheit ist das Princip der Zahl.

Wenn zwei Gröfsen einer dritten gleich sind, so sind sie auch unter einander gleich.

Wenn A gleich C ist und B verschieden von C, so ist auch A verschieden von B.

Jeder Vergleich hinkt.

Alle ähnlichen Dinge haben auch etwas Unähnliches an sich.

Was vom Allgemeinen ausgesagt oder verneint wird, das kann auch von jedem in demselben enthaltenen Besonderen ausgesagt oder verneint werden.

73.—86. Von hier ab gelangen die Begriffe der (metaphysischen) Wahrheit, der Vollendung, der Schönheit, des Guten, der Ordnung, des Ganzen, des absoluten und beziehungsweisen Seienden, der Einfachheit, der Zusammensetzung, der Gröfse, der Endlichkeit und Unendlichkeit, der Ursächlichkeit und der Kraft zur eingehenden Besprechung. (S. 50—58.)

87. Sodann werden über die erläuterten Begriffe abermals mehrere Axiome aufgestellt:

Jede Vollkommenheit des Geschöpfes hat irgend einen Mangel aufzuweisen.

Dem Geist gefällt, was dem Sinn mifsfällt, und umgekehrt.

Entfernung kann die Schönheit vernichten oder sie erhöhen.

Keine Ordnung ohne Regel; keine Regel aufser von einem Geiste.

Theilung und Theilbarkeit macht die Theile nicht erst, sondern setzt dieselben voraus.

Niemand, keine Ursache giebt, was er, beziehungsweise sie, nicht hat.

Die nothwendigen, nicht aber die freien Ursachen handeln stets aus der Fülle ihres Vermögens und bringen dieselben Wirkungen hervor.

Keine geschöpfliche Thätigkeit ohne Bewegung, und keine Bewegung ohne Thätigkeit. (S. 59 f.)

89. Auf den bereits bei der Eintheilung des Seienden erläuterten Substanzbegriff kommt der Autor nochmals zurück und

giebt folgende Doppeldefinition: Substanz ist entweder das reine Seiende ohne jede Modification, wie es nur in Gott, in den Geschöpfen aber blofs abstractive vorhanden ist; oder sie bezeichnet das zusammengesetzte Seiende mit jener Modification, welche das Wesen des Zusammengesetzten ausmacht. Was der Autor mit dieser Auffassung des Substanzbegriffes erreichen will, wird später noch zu berühren sein. (S. 60.)

90.—92. Was der Verfasser über Zeit und Ort, über Nothwendigkeit und Zufall, über Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit ausführt, giebt zu keiner weiteren Bemerkung Anlafs; nur das eine sei schon hier hervorgehoben, dafs gelegentlich der Bestimmung des Ortsbegriffs wieder den Cartesianern eine Concession gemacht wird.

Mit S. 62 stehen wir denn am Schlusse der ontologischen Untersuchungen.

Zweite Lection des zweiten Theiles.

Die Lehre von der Körperwelt.

(Kosmosophie.)

Nunmehr wendet sich unser Autor der Kosmosophie, der Lehre von der Natur, den Eigenschaften, der Eintheilung und den ‚Umständen' der Körperwelt im allgemeinen, zu und erledigt sein Thema auf dreizehn Seiten (S. 63—75). Nur weniges verdient, an dieser Stelle ausführlicher besprochen zu werden; wir können uns also einer gewissen Kürze befleifsen, worin uns ja der Autor selbst mit gutem Beispiele vorangeht.

93. Beachtenswert sind die methodischen Gesichtspunkte, welche unser Autor eingangs über die wissenschaftliche Behandlungsweise kosmologischer oder, wie er sie nennt, kosmosophischer Fragen entwickelt:

Jene allgemeinen Wahrheiten, welche den Gegenstand der Kosmosophie bilden, werden aus der Idee der Welt abgeleitet. Diese Idee selbst wieder empfangen und erklären wir aus unseren Einzelerkenntnissen über die gegenwärtige Welt. Wir beobachten also dasselbe Verfahren wie derjenige, welcher zwar nur den

einen oder anderen Berg, Flufs, Quell u. s. f. sieht, aber nichtsdestoweniger eine allgemeine Vorstellung von einem Berge, einem Flufs, einem Quell u. dgl. gewinnt. (S. 63.)

95. Von der Welt wird folgende etwas umständliche Definition gegeben: Die Welt ist ein aus vielen der Veränderung unterworfenen; unter sich rücksichtlich des Raumes und der Zeit in einer gewissen Weise verbundenen; und in einer bestimmten Reihenfolge geordneten Wesen zusammengesetztes Wesen: welches jedoch nicht den Theil eines anderen Wesens bildet. Im Deutschen ist diese Definition wohl unausstehlich; aber auch im Lateinischen macht sie sich schleppend genug.

Wie wir alsbald erfahren, ist der langen Rede kurzer Sinn einfach der, dafs es nicht mehrere Welten, sondern nur eine einzige gibt. Doch hat der Autor nichts dagegen einzuwenden, wenn die Astronomen von mehrern Welten im uneigentlichen Sinne sprechen; weniger scheint er sich jedoch damit befreunden zu wollen, dafs das Volk in seiner Unwissenheit oder die Schriftsteller in metaphorischem Gebrauch von der Erde als von einer Welt reden und eine Alte und Neue Welt unterscheiden. (S. 65.)

Weit mehr Grund sieht er dafür, die Welt als Maschine zu bezeichnen.

Was ist eine Maschine?

Unser Philosoph gibt folgende philosophische Antwort: Die Maschine ist ein zusammengesetztes Wesen, dessen verschiedene Veränderungen je nach der verschiedenen Zusammensetzungsart nach feststehenden Regeln der Bewegung erfolgen. (S. 66.)

Wahrhaftig, es geht nichts über eine schöne Definition!

Die nun folgenden sehr hübschen Erörterungen fafst der Verfasser selbst ungefähr so zusammen:

97. Erstens: Die Causalität der Weltgesetze ist keine absolut nothwendige, sondern eine durch die Freiheit des Menschen und durch ein aufsergewöhnliches Eingreifen Gottes bedingte. (S. 69.)

98. Nichts geschieht durch Zufall; über allem wacht Gottes weise Vorsehung. (S. 69 f.)

99. Drittens: Gott kann auch andere Welten schaffen, wenn er will. (S. 70.)

100. Daſs Gott auch eine vollkommenere Welt hätte schaffen können, räumt unser Autor ein, nicht ohne einen Seitenhieb auf die Scholastiker, welche über diese Frage so viel disputiert hätten. (S. 71.)

101. Den Begriff und die Eigenschaften des Körpers handelt unser Autor nur flüchtig ab, indem er auf seine Ausführungen in der Physik verweist. Da wir aber letztere nicht besitzen, so ist uns die Gelegenheit willkommen, auch in die naturphilosophischen Anschauungen unseres Philosophen, der ja Naturforscher von Fach ist, einen Einblick zu gewinnen.

Der Begriff des Körpers wird — und zwar, wie unser Autor behauptet, vollkommen richtig — so bestimmt: Der Körper *(corpus mundanum)* ist ein zusammengesetztes Wesen, das die Welt als Theil derselben bilden hilft. Daraus ergibt sich nach unserem Autor, daſs das Wesen des Körpers in der Art und Weise seiner Zusammensetzung und in der verschiedenartigen Zusammenfügung gröſserer und kleinerer Theile zu suchen sei. Somit lassen sich alle möglichen Veränderungen am Körper, soweit sie von den secundären Ursachen stammen, auf bloſse Veränderungen der Gestalt (sei es des Ganzen, sei es einzelner Theile) oder der Gröſse oder der Ordnung und Lage der Bestandtheile oder endlich des Ortes oder Raumes zurückführen. Alle diese Veränderungen geschehen aber nur durch Bewegung; eine körperliche Veränderung ohne Bewegung wäre ein Ding der Unmöglichkeit. Allerdings bleibt die Erschaffung und Annihilierung der Körper hievon ausgeschlossen; beides hat sich aber Gott vorbehalten. Jede geschöpfliche Kraft ist somit Bewegung, und alle gegenseitige Thätigkeit der Körperwelt entstammt einer Bewegung; ohne die Bewegung wäre das körperliche Universum eine unförmige, todte rohe Masse. (S. 71 f.)

102. Welche und wieviele einfache Elemente der Körper aufzustellen sind, und ob diese Kraft, welche von der bloſsen Bewegung abhängt, den Körpern selbst innewohnt oder aber anderswoher stammt, wird die Naturphilosophie erklären. Vorläufig bemerkt der Autor nur Folgendes: Von allen Eigenschaften, welche schon durch den allgemeinen Begriff des zusammengesetzten Wesens dem Körper oder der Materie zukommen —

wie die Ausdehnung, die Theilbarkeit, die Ortsbestimmung, die Festigkeit (Solidität) oder Undurchdringlichkeit —, ist nur die Solidität die Grundlage für jede Bewegung, für die Kräfte und Thätigkeiten; denn einzig und allein vermöge der Solidität theilt ein Körper dem andern die Bewegung mit, leistet ihm Widerstand, bringt ihn an einen andern Ort oder verändert seine Lage. Bei auch nur oberflächlicher Beobachtung wird dies alles klar. (S. 72 f.)

104.—108. Wie es in allen ähnlichen Lehrbüchern von jeher Brauch war und ist, kann die Kosmologie nicht abschliefsen, ohne zu dem Wunder Stellung genommen zu haben. Auch unser Autor widmet demselben mehrere Seiten.

Vorerst wird (S. 73 f.) der Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen erklärt. Dann wird die Möglichkeit des Wunders nachgewiesen, einmal aus der uneingeschränkten Allmacht Gottes, anderseits aus der nach dem oben Gesagten nur hypothetischen (nicht absoluten) Nothwendigkeit der Naturgesetze. (S. 74.)

Mit der üblichen dreifachen Eintheilung der Wunder schliefst (S. 75 f.) die Kosmosophie.

Dritte Lection des zweiten Theiles.

Die Lehre von den geistigen Wesen.

(Pneumatologie.)

Der Pneumatologie, d. h. der Lehre von den Wesen, den Eigenschaften, der Eintheilung und den ‚Umständen‘ der Geister im allgemeinen, räumt unser Autor einen Umfang von sechsunddreifsig Seiten (S. 77—112) ein, somit weit mehr als der Kriteriologie oder der Ontologie, ja dreimal soviel als der stiefmütterlich behandelten Kosmosophie.

Auf zehn Seiten wird der Begriff des geistigen Wesens überhaupt erörtert. Ein zweiter Artikel handelt (S. 85—102) von der Menschen- und Thierseele. Der dritte und letzte Artikel (103—112) gibt unter dem Titel Physiotheologia die Grundlinien der Theodicée.

Erster Artikel.

Der Geisterglaube im allgemeinen.

Der erste Artikel behandelt zuerst den Begriff der Pneumatologie sowie deren Nutzen und Erhabenheit und geht dann zum eigentlichen Thema, zur Besprechung des Geisterglaubens im allgemeinen, über.

109. Unter der Pneumatologie versteht unser Autor jene Wissenschaft, welche, gestützt auf die Erfahrung und das natürliche Licht der Vernunft, die Thätigkeiten und Kräfte, das Wesen und die Eigenschaften der Geisterwelt erforscht und darlegt. Schon hieraus ergibt sich, wie erhaben und zugleich wie nützlich die Pneumatologie genannt werden mufs. Denn ihr haben wir zu verdanken, was immer wir auf natürlichem Wege über Gott und über unsere eigene Seele erkennen. Wie gefährlich und verhängnisvoll ein Irrthum in dieser Richtung ist, zeigt das Beispiel des Materialismus, welcher den Menschen zum Thier erniedrigt. (S. 77 f.)

110. Wir erinnern uns, dafs weiter oben neben dem *Sensus intimus* auch der Gemeinsinn, die äufseren Sinne und die menschliche Autorität als Wahrheitskriterien aufgestellt worden sind. Auf die beiden ersten der genannten Kriterien wird jetzt auch das Vorhandensein von geistigen Wesen zurückgeführt. (S. 78 f.)

111.—114. Nach einer ausführlichen philosophiegeschichtlichen Erörterung des Begriffes Geist, bei der gelegentlich auch LEIBNITZens Monaden sehr schlecht wegkommen, giebt der Autor eine doppelte Definition des geistigen Wesens. Positiv gefafst ist ‚Geist‘ eine denkende Substanz, oder besser eine mit Denkkraft ausgestattete Substanz. Negativ gefafst ist ‚Geist‘ eine Substanz, ein für sich bestehendes Wesen, das nicht theilbar, nicht fest oder undurchdringlich, gestaltlos, durch Anstofs nicht bewegbar, immateriell oder unkörperlich etc. ist. Allerdings ist eine solche negative Definition ungenügend; allein trotzdem ist sie von grofsem Nutzen, wenn es an begrifflich fafsbaren positiven Bestimmungen gebricht. In ähnlicher Weise läfst sich auch von der Gottheit viel leichter sagen, was sie nicht ist, als was sie ist. (S. 81 f.)

115.—118. Nunmehr geht unser Autor auf das Dasein der Geister im engeren Sinne, der Engel und Dämonen, über und zeigt dasselbe aus dem übereinstimmenden Urtheile aller Zeiten und Völker und hauptsächlich aus der heil. Schrift. Doch warnt er zum Schlufs davor, jeder Gespenstergeschichte Glauben beizumessen, und betont nachdrücklich, dafs bei derlei Geisterspuk nur zu oft Betrügereien mit unterlaufen.

Zweiter Artikel.

Mit den im Vorhergehenden angedeuteten Auseinandersetzungen ist unser Autor in der Mitte von S. 87 angekommen. Da hat der Abschreiber die unbegreifliche Geschmacklosigkeit, noch auf derselben S. 87 die Überschrift des zweiten Artikels und des zu demselben gehörigen ersten Paragraphen anzuführen, mit dem Text aber erst S. 88 zu beginnen!

Der Titel des zweiten Artikels lautet: Von der Psychologie oder von der Natur und den Attributen jener geistigen Wesen, welche organische Körper beleben und ihnen aufs engste verbunden sind.

Dieser Artikel ist ausnahmsweise in zwei als Paragraphen bezeichnete Unterabtheilungen zerlegt, von denen die eine (S. 85—98) von der Menschenseele, die andere (S. 98—103) von der Thierseele handelt.

§ I.

Von der Menschenseele.

119. Nach der Klage, dafs man über die menschliche Seele fast ebenso beschränkte Kenntnisse besitze als über die rein geistigen Wesen, entwickelt der Autor die Reihenfolge, in welcher er die psychologischen Probleme zu besprechen gedenkt.

120. Die Natur des Menschengeistes kann aus dessen Thätigkeiten erschlossen werden, welche weder vom Körper abhängig sind noch auch von demselben herrühren können. Solche Thätigkeiten sind beispielsweise: das Verlangen nach Dingen, die an und für sich allerdings möglich sind, aber doch nie zur Wirklichkeit gebracht werden können; die Erkenntnis unkörperlicher Wesen; Reflexerkenntnisse und Untersuchungen über die Wahrheit

und Klarheit der Begriffe; die Wahlfreiheit des Willens, welche der natürlichen körperlichen Trägheit widerstreitet; das Wählen von Mitteln zu einem Zweck, welche von diesem Zweck abführen oder wenigstens nur indirect zu demselben hinleiten. (S. 86.)

121. Dafs Gott allein die Seelen schaffen kann, ergiebt sich unserm Autor aus deren Einfachheit und Spiritualität. Eine Reihe von Philosophen, welche abweichende Ansichten geäufsert hatten, erfährt hiebei eine abfällige Kritik.

122.—124. Betreffs der Unsterblichkeit der Menschenseele betont der Autor vor allem, dafs der Glaube hierüber keinen Zweifel aufkommen lasse. Sache der philosophischen Untersuchung sei es nun, zu finden, ob die Unsterblichkeit als freies Geschenk der göttlichen Güte oder aber als natürliche Eigenschaft der Seele zu betrachten sei.

Letzteres ist der Fall; dies wird einerseits aus der Einfachheit der Seele, anderseits aus Fähigkeit, Unkörperliches zu erkennen, gefolgert. (S. 88—90.)

125. Die Verbindung (das Commercium) der Seele mit dem Körper wird dadurch bewerkstelligt, dafs die bewegende Kraft *(vis motrix)* der Seele im eigentlichen Sinne in den Körper ausfliefst, und dafs umgekehrt die körperlichen Bewegungen, woher immer sie stammen mögen, die Seele afficieren. Gleichzeitig wird die entgegengesetzte Ansicht MALEBRANCHES und auch jene LEIBNITZENS widerlegt. (S. 90—92.)

127.—131. In bezug auf die Vermögen und Thätigkeiten der Seele sowie auf die dreifache Eintheilung der Ideen (welche Eintheilung hier nicht näher angegeben ist) hat bereits die (für uns verlorengegangene) Logik das Nothwendige geboten. Erzherzog Josef möge daher nur fleifsig wiederholen, was er dort gehört.

Die Entstehung der Ideen und der Willensacte führt der Autor mit der gesünderen Philosophie *(sanior philosophia)*, wie er sich auszudrücken beliebt, auf Bewegungen und Modificationen der Seele zurück. Die peripatetische Lehre von den *Species impressae* und *expressae* begegnet daher entschiedenem Tadel. (S. 92—95.)

132.—135. Die Frage, wo die Seele ihren Sitz habe, wagt unser Autor nicht zu entscheiden. Die peripatetische Ansicht, die Seele sei ganz im ganzen Körper und ganz in jedem einzelnen Theile des Körpers, verwirft er entschieden, und ebenso die Meinung, das Blut oder das Herz sei der Sitz der Seele. Am wahrscheinlichsten dünkt es ihn, letzteren in das grofse Gehirn, vielleicht in die Zirbeldrüse oder in den die beiden Hemisphären des Grofshirns verbindenden Hirnbalken *(corpus callosum)* zu verlegen. (S. 95—97.)

§ II.

Von der Thierseele.

Von S. 98 an wird auf dem kurzen Raume von fünf und einer halben Seite die Thierseele besprochen.

136.—141. Vorerst werden die Ansichten der Peripatetiker, der Cartesianer, der Pythagoräer, der Spiritualisten und die einer fünften mehr vermittelnden Richtung angeführt. Auch die Äufserung des Jesuiten P. BONGEANT, der die Thierseelen für noch nicht in der Hölle befindliche Teufel erklärte, wird angeführt und als Scherz interpretiert.

143. Sodann beginnt unser Autor, seine eigene Meinung in sieben Punkten zum Ausdruck zu bringen:

144. Alle Zeichen und Bethätigungen thierischer Sinnesempfindung sind den bei den Menschen wahrzunehmenden ungemein ähnlich. Nun giebt es aber keine Sinnesempfindung ohne Perception, und hinwieder keine Perception ohne irgendein Denken *(cogitatio)*. (S. 101.)

144. Die Lehre der Peripatetiker ist unverständlich (d. h. offenbar, unserm Autor).

145. Bei der Annahme der cartesianischen Lehre ist Gefahr vorhanden, dafs wie die Thier-, so auch die Menschenseele folgerichtig als eine Maschine erklärt werde.

146. Die Lehre von der Seelenwanderung widerspricht sowohl der Vernunft als auch dem Glauben.

147. Die Spiritualisten stehen vor dem Dilemma, entweder auch die Thierseele mit der Unsterblichkeit auszuzeichnen oder diese auch der menschlichen Seele abzusprechen.

148. Für ein Mittelding zwischen Körper und Geist hat man weder einen Namen noch auch eine vernünftige Vorstellung.

149. Auch P. BONGEANT verdient Tadel, weil er die Lehren und Geheimnisse der heil. Schrift zu scherzhaften Zwecken mifsbraucht hat.

Dritter Artikel.

Die natürliche Gotteserkenntnis.

Den dritten Artikel der dritten Lection des zweiten Theiles von P. FRANTZ' Lehrbuch der Metaphysik bildet die Theodicée, welche zehn Seiten einnimmt. Der vollständige Titel lautet: Von der Physiotheologie oder von dem Dasein, der Natur, den Eigenschaften und der Verehrung des obersten Geistes oder Gottes. Daran, dafs Gott als der oberste Geist *(supremus Spiritus)* bezeichnet wird, darf man sich nicht stofsen, wenn man sich an die weiter oben bereits erwähnte Eintheilung der geistigen Wesen erinnert.

Abgesehen von der Einleitung, welche die Nothwendigkeit der Theodicée erörtert und einige methodische Winke giebt, zerfällt diese Abhandlung in drei Theile, deren erster vom Dasein Gottes, deren zweiter von den physischen und moralischen Eigenschaften Gottes und deren dritter von der Pflicht der Gottesverehrung handelt.

150. Eine dreifache Klippe hat der Philosoph zu vermeiden. Erstens darf er sich nicht anmafsen, das göttliche Wesen, dem er seine eigene beschränkte Erkenntniskraft verdankt, erfassen und begreifen zu wollen. Zweitens darf er sich nicht unterfangen, etwa das Dasein der Gottheit zu bezweifeln, weil der menschliche Verstand sich nicht zu derselben emporzuschwingen vermag. Drittens darf er auch nicht meinen, in der Philosophie sei nicht der Ort, von Gott zu reden; gerade die Schule kann nicht genug von Gott reden, ohne dafs noch unendlich viel erübrigte, was zu sagen wäre.

Das hindert aber unsern Autor nicht, sich recht kurz zu fassen; von jetzt ab braucht er kaum acht Seiten, um das angeblich unendlich reiche Material unterzubringen. Der Abhandlung

über die Thierseele hat er fast ebensoviel, jener über die Menschenseele sogar etwas mehr Raum gewidmet.

Die Aufgabe, die sich unser Autor setzt, ist eine doppelte: einerseits will er alles angeben, was über Gott und dessen Verehrung zu wissen nothwendig ist, anderseits will er sich genau auf das beschränken, was durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden kann. (S. 103 f.)

151.—154. Das Dasein Gottes wird nicht etwa durch den ontologischen Beweis DESCARTES', sondern durch die gemeinmenschliche Überzeugung, durch die in der Welt herrschende Ordnung und durch das Erfordernis eines nothwendigen Wesens dargethan; es sind also drei der auch sonst in den Schulen üblichen Argumente. Der Atheismus wird mit den schwärzesten Farben geschildert; die Gottesleugner sind unserem Autor verworfene Menschen *(perditorum hominum genus)*, es gebricht ihnen an gesunder Vernunft u. s. f. (S. 104—107.)

155.—159. Zu den göttlichen Eigenschaften übergehend, unterscheidet unser Autor eine doppelte Kategorie derselben, nämlich physische und moralische. Zu den ersteren rechnet er, dafs Gott ein nothwendiges, mit Verstand ausgerüstetes *(intelligens)*, in sich selbst die Ursache des Daseins tragendes, allmächtiges, unendliches, freies, einziges, allwissendes Wesen sei. Die möglichen Dinge erkennt Gott durch die sogenannte *scientia simplicis intelligentiae*, das Gegenwärtige und Zukünftige durch die *scientia visionis;* so unser Autor. Diese schöne Gelegenheit kann der gute Jesuitenpater nicht vorübergehen lassen, ohne dem Kronprinzen auch von einer bekannten Schulmeinung der Gesellschaft Jesu zu erzählen, dies aber, ohne zu sagen, dafs es sich dabei eben um nichts weiter als eine ganz private Schulmeinung handelt. Erzherzog Josef erfährt nämlich auch, dafs Gott dasjenige, was die freien Geschöpfe unter irgend einer Bedingung wählen dürfen, durch (P. MOLINAs) *scientia media* erkenne. (S. 108.)

Aus den physischen Vollkommenheiten Gottes wachsen die moralischen hervor. Gott ist höchst gerecht, höchst wahrhaft, höchst getreu, höchst klug u. dgl. Wie stimmt aber mit allem dem das Vorhandensein des Bösen in der Welt, die Unwissenheit

der Heiden, der ohne Taufe erfolgte Tod unschuldiger Kinder? Kümmert sich Gott überhaupt um das, was auf der Welt vorgeht? Auf diese Schwierigkeiten giebt der Autor zur Antwort: 1. Gott kann freie Geschöpfe schaffen, welche ihre Freiheit auch mifsbrauchen können; 2. Gott mufs alles auf sich selbst als den letzten Endzweck lenken und leiten: 3. durch freiwillige Erbarmung hat Gott das Menschengeschlecht zur übernatürlichen Glückseligkeit erhoben; 4. physische Übel sind geringere als moralische (die Sünden); 5. der Endzweck des Menschen ist die Glückseligkeit, aber nicht in diesem, sondern in jenem Leben; 6. Gott verdammt niemanden ohne dessen Schuld und verlangt von niemandem etwas, was über dessen Kräfte gienge; 7. Gottes Rathschlüsse vermögen wir zwar nicht zu durchdringen, allein schon die Erfahrung zeigt, dafs Gott auch das gröfste Übel zum Guten zu wenden versteht. (S. 109 f.)

160. Aus diesen unendlichen Vollkommenheiten Gottes ergiebt sich für uns Menschen die Pflicht, diesem höchsten Wesen den Tribut unserer Huldigung und Verehrung darzubringen. Der Ausdruck hievon ist die Naturreligion. Denn da wir von Gott alles empfangen haben; da wir in ihm leben, sind und uns bewegen; da Gott die höchste Wahrheitsnorm, unser einziger letzter Zweck, unsere Glückseligkeit ist; da wir endlich seine unendliche Vollkommenheit schon mit dem natürlichen Licht der Vernunft erkennen: so ziemt es sich, dafs wir unserer Pflicht gemäfs Gott ehren, lieben und fürchten, auf ihn hoffen, ihm gehorsamen. So müssen wir vor allen gesinnt sein, und dieser unserer Überzeugung gemäfs müssen wir Gott auch unseren Willen unterordnen. Diese innere Gottesverehrung würde jedoch nicht genügen; wir müssen auch nach aufsen hin unsere Gesinnung an den Tag legen, damit so auch unser Körper zeige, dafs er das Werk der Hände des Allerhöchsten sei.

161. Nun liegt es aber auf der Hand, dafs die Naturreligion, in diesen ihren beiden Bethätigungen als innere und äufsere Gottesverehrung, je nach Zeit und Ort verschieden sein werde; dafs sie jedenfalls, dank der menschlichen Unzulänglichkeit, der Würde des höchsten Wesens niemals entsprechen kann.

162. Wenn dem so ist, so führt schon ein einfacher Vernunftschlufs, auch ohne das Licht des Glaubens, darauf hin, dafs einmal etwas geschehen sein müsse, was das Menschengeschlecht von Gott abgekehrt und diese heillose Schwäche des menschlichen Erkennens verschuldet hat: die Erbsünde. Hieraus aber ergiebt sich wieder das durchaus Ungenügende und Mangelhafte der Naturreligion. Zur Ergänzung unserer Kenntnisse über Gott und zur Beseitigung unserer Zweifel bedarf es somit der Offenbarung.

163. Wir sind also aufs strengste verpflichtet, nachzuforschen, welche Religion die wirkliche Offenbarung Gottes bietet. Es wird diejenige Religion sein, in welcher die meisten Kriterien (namentlich Weissagungen und Wunder) die sichere Gewähr bilden, dafs Gott wirklich sich geoffenbart hat.

Damit ist der *Tractatus Metaphysicae* zuende; weitere sechsundzwanzig Seiten sind frei geblieben.

PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE ERÖRTERUNGEN

zum „Tractatus Metaphysicae".

Die philosophiegeschichtliche Bedeutung
von P. FRANTZ' *Tractatus Metaphysicae.*

Men's evil manners live in brass, their virtues
We write in water.
SHAKESPEARE, *Henry VIII.*

Nachdem wir den Inhalt von P. FRANTZ' *Tractatus Metaphysicae* kennen gelernt haben, können wir darangehen, die Bedeutung unserer Schrift für die Geschichte der Philosophie näher ins Auge zu fassen.

Doch vorher noch müssen wir uns einer anderen Aufgabe unterziehen.

GOETHE hat einmal selbst von allen den verschiedenartigen Einflüssen Rechenschaft zu geben versucht, denen er unterworfen gewesen, und er kommt zu dem Schlusse, dafs eben jene Einflüsse seine ganze Individualität bedingt hätten.

„Sind nun die Elemente nicht
Aus dem Complex zu trennen,
Was ist denn an dem ganzen Wicht
Original zu nennen?"

Nicht etwa will der Dichter sagen, dafs er selbst die Summe der einzelnen Elemente darstelle; ein anderer wäre ja wahrscheinlich trotz des Vaters Statur und trotz des Mütterchens Frohnatur kein Johann Wolfgang v. GOETHE geworden. Die

Elemente bleiben eben immer nur Elemente, und ganz andere als elementare Kräfte mufsten sich geltend machen, um den Complex zuwege zu bringen. Allein die Elemente bleiben doch immer die unumgänglich nothwendige Voraussetzung. Und was der Dichter von sich selbst gesteht, das wiederholt sich bei jedem Menschen. Das grofse Verdienst der modernen Geschichtswissenschaft ist es, diesen Umstand in seiner grundlegenden Bedeutung erkannt und methodisch durchgeführt zu haben. Freilich verliert manches, das uns grofs und erhaben dünkt, diesen Nimbus in dem Augenblick, da wir der Entwicklung der Sache näher treten; allein umgekehrt wird uns manches weniger unsympathisch berühren, sobald wir seinen Ursachen nachzuspüren beginnen.

Auch in der Metaphysik des P. FRANTZ wird uns manches anders erscheinen, wenn wir uns in seine Zeit und in seine Verhältnisse hineindenken; gewifs wird uns alsdann vieles, woran wir uns gestofsen haben, gar nicht mehr befremdlich vorkommen.

Aus zwei deutlich unterschiedenen Elementen setzt sich im grofsen und ganzen das philosophische System unseres Autors zusammen: aus der nach LEIBNITZ-WOLFF zumtheil modificierten Scholastik einerseits, aus dem Cartesianismus anderseits. Erstere Richtung brachte er aus der im Jesuitenorden empfangenen Erziehung mit; die letztere ist auf seine damalige Stellung in Wien und auf die ganz eigenthümlichen Verhältnisse, welche um die Mitte des vorigen Jahrhunderts zutage traten, zurückzuführen.

I. Die philosophische Facultät der Wiener Universität und die Jesuiten.

Wenn jemals eine Genossenschaft zu diametral entgegengesetzten oder, wie die Logik sich ausdrückt, zu contradictorischen Urtheilen Anlafs gegeben hat, so war es die Gesellschaft Jesu. Dafs der seichte Rationalismus ihr spinnefeind war, läfst sich psychologisch erklären; allein der Widerspruch gegen jenes Institut ist ein viel tiefergehender. Vielleicht haben die Apologeten des Ordens selbst dazu beigetragen, die trennende Kluft möglichst unüberbrückbar zu machen. Sie giengen und gehen häufiger, als nothwendig wäre, von dem Grundsatz aus, dafs die Welt es

liebe, das Strahlende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehen; sie lassen aber dabei aufseracht, dafs denn doch hie und da am Erhabnen etwas Erdenstaub klebt, wenigstens solange, als es Menschen giebt, die irren können. Die Geschichte mufs da ähnlich vorgehen wie der Richter, den Aristoteles (in der Einleitung zu Met. B) als das Ideal des Philosophen hinstellt: nach Anhörung beider streitender Parteien mufs sie, gestützt auf die vorgelegten Gründe, so unparteiisch als möglich das Urtheil fällen.

In einer Richtung hat sie denn auch bereits ihren Ausspruch gethan. Seitdem P. PACHTLER und nach dessen Hinscheiden P. DUHR in den ‚*Monumenta Germaniae Paedagogica*‘ (Bd. II., V., IX u. XVI) über die Lehrthätigkeit der deutschen (und österreichischen) Jesuiten so reiches Urkundenmaterial vorgelegt haben, wird man, und stehe man auf welchem Standpunkt immer, dieser Seite der Wirksamkeit des Ordens die Anerkennung nicht versagen können. Indem wir zum Behufe genauerer Orientierung auf jene authentische Sammlung von Actenstücken einfürallemal verweisen, wollen wir hier nur mit wenigen Strichen ein flüchtiges Bild jener Verhältnisse und Umstände entrollen, welche auf die Geistesentwicklung des P. FRANTZ und auf die philosophischen Studien JOSEFS II. von mehr oder weniger unmittelbarem Einflufs gewesen sind.

Es hiefse Eulen nach Athen tragen, wollten wir uns hier ausführlich über den Zweck der Gründung des Jesuitenordens verbreiten. Es genügt uns, einen Blick auf die Mittel zu werfen, mit deren Hilfe das angestrebte Ziel auf philosophischem Gebiete erreicht werden sollte.

Bereits unmittelbar nach der Gründung des Ordens machten sich in demselben zwei Strömungen geltend. Am besten zeigt uns dies der Gründer selbst. Er schreibt in einem an den französischen Geistlichen DE FURNO gerichteten und derzeit im Besitz des Baron v. REISSET befindlichen Briefe (von Prof. BERTHIER in der Revue Thomiste, Sept. 1893, S. 471 veröffentlicht) von Rom aus folgendermafsen: „*Venerunt scripta Magistri Thomae, quae antiqui hic valde laudant; sed novi et juvenes non tenent aliquid de eis, et quando tenuimus con-*

silium an etiam vellemus concludere contra (d. h. *circa*, vgl. DU CANGE *Gloss. s. v. contra*) *ea, tum illi novelli, qui non sunt adhuc satis experimentati, tenuerunt oppositum antiquis illis, dicentes quod Thomas est innocens* (d. i. im Kampf gegen die Häresie unzulänglich), *et nunquam scripsit aliquid ad haereticum, et sic usque adhuc impediverunt, quod est valde indecenter, nescii quid fiet postea*" u. s. w. Bekanntlich haben die *novi et juvenes* doch den Sieg davon getragen, wenn auch nur zum Theil. Dem Humanismus mufste die Scholastik einen bedeutenden Spielraum einräumen, vermochte sich aber doch wenigstens auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie zu behaupten. Derselbe Professor, welcher die jugendlichen Geister in das Verständnis der classischen Schriftsteller einführte, setzte oft später vor demselben Auditorium die Grundzüge der Logik und Metaphysik auseinander. Wohl mufste sich die Scholastik einige Modificationen gefallen lassen. Allein auch der Humanismus war in einem wichtigen Punkte dazu gezwungen. Wer vom Humanismus in den Jesuitenschulen redet, der darf nicht etwa an jenen Humanismus denken, von dem erst jüngst NERRLICH (Das Dogma vom classischen Alterthum S. 70 ff.) ein abschreckendes Zerrbild entworfen hat: der Humanismus im Sinne der Jesuiten war nichts Selbständiges, sondern nur ein allerdings hervorragender Bestandtheil ihres pädagogischen Systems, welches nicht die rein geistige, wissenschaftliche, nicht einmal die sittlich-religiöse, sondern die religiös-sittliche Bildung ins Auge fafste. Welche Erfolge diese Methode errungen hat, mag hier nur angedeutet sein. (Cf. Willmann, Didaktik I², 329 ff. und sonst.)

Diese Erfolge waren es denn auch, welche im Jahre 1623 die Veranlassung wurden, dafs die philosophischen Fächer an der Wiener Universität den Jesuiten übertragen wurden. (Für diese und die folgenden Thatsachen ist vor allem KINK, Geschichte der kais. Universität zu Wien, Wien 1854, I. Bd. I. Th. S. 409 ff. zu vergleichen.)

Die Erwartungen, welche man gehegt hatte, giengen vollständig in Erfüllung. Bereits im Jahre 1624 hatte der Orden etwa tausend akademische Hörer. Am 15. April dieses Jahres wurden in der *aula academica* vor einem zahlreichen Publicum

vom Decan P. Matthias BASTIANSCHITZ an sechsundsechzig Candidaten die *laurea philosophiae* ertheilt. Die Zahl der Promotionen betrug fortan alljährlich zwischen fünfzig und achtzig für das Baccalaureat, und zwanzig bis dreifsig für das Magisterium, ganz ähnlich wie zur Zeit der Blüte der Hochschule unter Kaiser MAXIMILIAN I.

Man mufs sich jedoch hüten, sich bei den unter der Leitung der Jesuiten getriebenen philosophischen Studien etwa an die heutige philosophische Facultät an der *Alma Mater Rudolfina* zu erinnern. Ein Philologentag wie im Vorjahre oder eine Hans-SACHS-Feier wie heuer wäre vor zwei Jahrhunderten ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Ein philologisches, ein archäologisches oder gar ein germanistisches Seminar an der philosophischen Facultät zu Wien, wer hätte derlei auch nur zu denken gewagt? Von der Wissenschaft als Wissenschaft hatte man damals keine besonders idealen Vorstellungen; mufs doch selbst ein LEIBNITZ, als es sich um die Gründung einer Akademie der Wissenschaften handelt, als Hauptmotiv betonen, dafs dadurch grofse Reichthümer in die kaiserlichen Erblande gezogen und die Jugend gewandter und geschickter zum Dienst des Kaisers und des Reiches gemacht werden könnten. (ZIMMERMANN, Studien u. Kritiken I. 201.) Auch bei der Reform der Universität unter MARIA THERESIA machten sich ähnliche materielle Hindernisse geltend, worüber ARNETH, Maria Theresia, IV. S. 127 bittere Bemerkungen macht.

Nicht die hehre, die himmlische Göttin war damals die Philosophie an der Wiener Universität, sondern das einmal unentbehrliche Lastthier, das zwischen den sechs Jahre währenden Humaniora und den eigentlichen höheren akademischen Studien vermitteln sollte. In diesem Sinne äufsert sich denn auch P. FRANTZ, wenn er (S. 4 der Praefatio) von der Metaphysik nicht nur sagt, „sie biete die Principien und Grundlagen für alle übrigen Wissenschaften“, sondern auch beifügt, „wenn man nicht falsch und verkehrt zuwerke gehen wolle, müsse man die Metaphysik der Physik, derMedicin, der Ethik, der natürlichen Jurisprudenz (wohl im Gegensatz zum canonischen Recht) und der Theologie vorangehen lassen“.

Anfangs wurde den Jesuiten bezüglich der Behandlungsweise der philosophischen Disciplinen die denkbar gröfste Freiheit eingeräumt. „Fürs dritte", so heifst es bereits im Decret FFRDINANDS II. vom 21. October 1622, „sollen die Herren Patres der Societät Jesu, ihrem Institut gemäfs, und nach Weifs und Form desselben, auff ermeldter Universität die *Studia Humaniora*, wie nicht weniger die gantze *Philosophiam* und *Theologiam profitirn* (vortragen)," u. s. w. (MGPaed. Bd. IX. PACHTLER, Ratio Stud. III. S. 230).

Der philosophische Cursus umfafste drei Jahrgänge: Logik, Physik, Metaphysik. Im Jahre 1858 hat der General P. BECKX dieses Triennium mit einigen Änderungen wieder eingeführt, nachdem man auch in den Jesuitenschulen davon zumtheil abgekommen war, vgl. PACHTLER-DUHR, Ratio Stud. IV., Berlin 1894, S. 555 ff. Die Professoren stiegen mit ihren Schülern auf. Die Vorträge wurden nicht frei gehalten, sondern dictiert. Letzteres war übrigens auch anderwärts Sitte. Aus diesen Dictaten entstand allmählich eine Reihe von mehrbändigen Lehrbüchern, da schliefslich jeder Lehrer daran dachte, seinen Zuhörern ein authentisches Bild des im Hörsaal Vernommenen in die Hand zu geben. Der berühmte Abbate GENOVESI, den auch unser P. FRANTZ benützt hat, sagt hierüber in der Einleitung zum ersten Band seiner vierbändigen „*Elementa Metaphysicae*": „*Libri inscriptio prima est, quae te monet, in usum privatorum adolescentium ea* (d. h. die *elementa Metaphysicae*) *comparata esse. Praelegebam nimirum illa privatis auditoribus, atque, uti apud nos in more est, dictabam. Quum autem adolescentium alii quidem non satis pulchre litteras pingerent: alii in iis excipiendis, quae dictabantur, aut pigri essent aut non satis attenti: alii politam latine scribendi artem ignorarent: eveniebat saepe, ut me in scriptis meis non amplius agnoscerem: adeo verba atque verborum ordinem et sententias ipsas corrumpebant. Ea prima causa fuit, non levis certe, qua, ut haec typis mandarem, motus sum.*" — Da man nun einem kaiserlichen Prinzen nicht wohl zumuthen konnte, die Vorträge des P. FRANTZ nachzuschreiben, so wurde das Collegienheft, welches

der Lehrer zusammengestellt hatte, von fremder Hand copiert. Doch hievon wird später noch die Rede sein.

Über die Art und Weise des philosophischen Unterrichts an der Wiener Universität gibt KINK a. a. O. (S. 407 f. und 416) eine Reihe von interessanten Aufschlüssen, von welchen wir einige mittheilen wollen: In den philosophischen Gegenständen, namentlich in der Logik und Ethik, hielten sich die Jesuiten an die von der humanistischen Zeit geregelte Methode des ARISTOTELES. Gegnerische Ansichten brachten sie zwar auch vor; wo aber irgend eine Bedenklichkeit gegen Religion und Moral vorkam, verschwiegen sie den Namen des Gegners und fertigten die Sache kurz ab. Die Disputationen und dialectischen Übungen aus der scholastischen Zeit behielten sie bei, suchten ihnen aber eine elegantere Form zu geben, und jede Gefahr von Ausschreitungen beseitigten sie dadurch, dafs sie nur solche *Theses disputationis* zuliefsen, bei denen das *pro* und *contra* gleich unbedenklich war. Die Wissenschaft und ihr Fortschritt konnte freilich wenig in Frage kommen, wenn (nach *Lib. V. act. fac. theol.* und *Lib. VI. act. fac. art.*) die Baccalaurei oder Graduanden ihr Können an Thesen zeigen mufsten wie: „*An quis possit naturalibus mediis conservari pigmaeus? — an probabilius per artem fieri possit aurum solidum an ignis perpetuus? — an lacus et flumina in summis montibus potius, quam ignem in sphaera coelesti natura posuerit? — an virga divinatoria ea virtute polleat, ut homicidas indicare possit? — si penes Matrem loci optio stetisset, utri filiorum primum in hieropolitica Christi Monarchia ministerium eligere debuisset, Joanni an Jacobo? — an magis jucundus sit juvenis prodigus an senex avarus? — an nobilem magis deceat rebus abundare, quam rerum naturas investigare? — An fortitudo aptiorem sedem habuerit in vastis veterum Germanorum corporibus an vero in moderata hodiernorum Germanorum statura? — an felicior sit doctus pauper an dives indoctus?*“ u. dgl. Wenn man die Capitelüberschriften der Summa des THOMAS von Aquino überfliegt und die angeführten Thesen vergleicht, so wird man gewifs über den gewaltigen Weg, welchen seither die Scholastik auf der schiefen Ebene zurückgelegt, überrascht sein.

Jetzt verstehen wir auch, warum unser P. FRANTZ auf die Scholastik so schlecht zu sprechen ist. Er kennt sie eben nicht in ihrer reinsten und schönsten Blüte, sondern nur im Zustande des Ersterbens.

Und lange vor ihm hatten andere dasselbe Gefühl. —

Bereits durch das kaiserliche Patent vom 16. November 1735 erfolgte eine Maſsregel von einschneidender Bedeutung: die akademische Wirksamkeit der Jesuiten wurde der Controle des Staates unterstellt.

Am selben Tage war noch ein anderes kaiserliches Patent erschienen, in welchem gemäſs dem Antrag der Hofkanzlei vom 29. October desselben Jahres den Jesuiten der Vorwurf gemacht wird, daſs sie sich in der Philosophie in leeren Subtilitäten ergiengen und mit dem Geist der Zeit nicht fortschritten; es sei dringend nöthig, wenigstens der Philosophie von DESCARTES Eingang zu verschaffen. (KINK a. a. O. S. 423 ff.)

Werden Wasser und Feuer sich mengen? Wir wollen sehen. Vieles, alles steht auf dem Spiele. *To be or not to be, that is the question!*

II. Die französische Modephilosophie.

Was hat DESCARTES mit Österreich zu schaffen?

Sehr einfach.

In Frankreich war er Mode: folglich bei uns auch.

Es war noch nicht der Zeitpunkt gekommen, da der deutsche Dichter die deutschen Landsleute vor dem hitzigen Fieber einer miſsverstandenen „Griechheit“ zu warnen hatte; das kalte Fieber der Gallomanie hatte Germanias Fluren noch nicht verlassen.

Der Ehrgeiz der Franzosen, bemerkt MONTESQUIEU irgendwo in seinen berühmten *Lettres Persanes*, besteht mehr darin, andern Völkern auf dem Gebiete der Mode und der Kochkunst Gesetzgeber zu sein als in wichtigen Angelegenheiten. Nun denn, in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts wurde dieser Ehrgeiz vollauf befriedigt. Schade nur, daſs auch die Philosophie zur Modeware herabsank.

Ausländer klagen oft darüber, daſs die deutschen Philosophen sich nicht immer der gröſsten Klarheit und Durchsichtigkeit in

der Sprache befleifsen. Vielleicht entbehrt dieser Vorwurf mitunter nicht aller Berechtigung. Hat doch kein geringerer als SCHELLING das bekannte Wort des HORAZ

„*Odi profanum vulgus et arceo*“ (Od. III. I, 1)

als den natürlichen Wahlspruch der Philosophie bezeichnet. (Methode des akad. Studiums, S. 111.) Anders geartet ist der Franzose. Wenn der Mensch, so versichern die *Lettres Persanes*, ein gesellschaftliches Wesen ist, so ist in dieser Hinsicht der Franzose mehr Mensch als andere; denn er scheint besonders für die Gesellschaft bestimmt. Ein wahres Wort! Ist dem aber so, dann wird der Vater der französischen Philosophie, der echt französischen Philosophie, nicht für einen engen Kreis von Schülern, sondern eben für die Gesellschaft schreiben müssen.

DESCARTES hat dies verstanden. Dafür war auch der Erfolg auf seiner Seite.

Die *beaux-esprits* bemächtigten sich seiner Philosophie; von ihr plauderte man bei *Madame de* SÉVIGNÉ, über sie disputierte man im Salon der *Madame de* SABLÉ, sie herrschte am Hofe der Herzogin von MAINE, sie hatte Zutritt in den *hôtels* der höchsten Herrschaften.

Alles war entzückt, von Philosophie sprechen zu können; genügte doch eine Stunde, um den *Discours sur la Méthode* durchzublättern, während man wohl etwas mehr Mühe und Ausdauer darauf hätte verwenden müssen, ein scholastisches Lehrbuch sich zueigen zu machen. Nicht einmal lateinisch brauchte man zu verstehen; wer nur die Muttersprache zu lesen vermochte, war im Handumdrehen ein gemachter Philosoph.

Das Vorwort der vielgenannten *Art de penser* giebt ein zu treffendes Bild der damaligen Denkungsart in den feineren Kreisen, als dafs wir uns versagen könnten, daraus einiges mitzutheilen.

„*La naissance de ce petit ouvrage*“, beginnen die Herausgeber (ARNAULD und NICOLE), „*est due entièrement au hazard, et plutôt à une espèce de divertissement* (sic!) *qu'à un dessein sérieux. Une personne de condition entretenant un jeune Seigneur (M. Honoré d'ALBERT duc de CHEVREULE), qui dans un âge peu avancé faisoit paraître beaucoup de solidité*

et de pénétration d'esprit, lui dit qu'étant jeune il avoit trouvé un homme qui l'avoit rendu en quinze jours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui étoit présente, et qui n'avoit pas grande estime de cette science, de répondre en riant que si Monsieur . . . . en vouloit prendre la peine, on s'engageroit bien de lui apprendre en quatre ou cinq jours tout ce qu'il y avoit d'utile dans la Logique. Cette proposition faite en l'air ayant servi quelque tems d'entretien, on se résolut d'en faire l'essai: mais comme on ne jugea pas les Logiques ordinaires assez courtes ni assez nettes, on eut la pensée d'en faire un petit abrégé qui ne fût que pour lui.

C'est l'unique vue qu'on avoit quand on commença d'y travailler, et on ne pensoit pas y employer plus d'un jour; mais quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de réflexions nouvelles, qu'on fut obligé de les écrire pour s'en décharger; ainsi au lieu d'un jour, on y en employa quatre ou cinq, pendant lesquels on forma le corps de cette Logique, à laquelle on a depuis ajoûté diverses choses.

Or quoiqu'on ait embrassé beaucoup plus de matières qu'on ne s'étoit engagé de faire d'abord, néanmoins l'essai en réussit comme on se l'étoit promis. Car ce jeune Seigneur l'ayant lui-même réduit en quatre Tables, il en apprit facilement une par jour, sans même qu'il eût presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vrai qu'on ne doit pas espérer que d'autres que lui y entrent avec la même facilité, son esprit étant tout-à-fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence."

Man schreibt also eine Logik in kaum einer Woche, eigentlich nur zur Unterhaltung, und man studiert sie in vier Tagen! DESCARTES war ja mit gutem Beispiel vorangegangen. Er war in der That ein „Philosoph für die Welt" gewesen; fast wäre man versucht, hinzuzusetzen, wenn es recht verstanden wird, „für die Welt, in der man sich langweilt". Wenn *Mme. de SÉVIGNÉ* ihrer mütterlichen Zärtlichkeit für die Tochter, *Mme. de GRIGNAN*, also Ausdruck verleiht: „*Je pense, donc je suis: je pense à vous, donc je vous aime!*" so mag man

sich das ja gefallen lassen; aber man vergegenwärtige sich nur einmal die Gesellschaft, die in der 2. Scene des III. Actes von *MOLIÈREs ‚Femmes savantes‘* über *‚péripatisme‘* und *‚platonisme‘* und *EPICUR*, über die *petits corps*, über *le vide* und *la matière subtile*, über *DESCARTES' tourbillons* und *mondes tombants* plaudert!

Allein auch in Frankreich hatte dieser philosophische Dilettantismus seine Gegner, und wenn ARMANDE die heiratslustige Schwester mahnte:

„Songez à prendre un goût des plus nobles plaisirs,
Et, traîtant de mépris les sens et la matière.
À l'esprit, comme nous, donnez-vous tout entière . . .
Loin d'être aux lois d'un homme en esclave asservie,
Mariez-vous, ma soeur, à la philosophie,
Qui nous monte au-dessus de tout le genre humain,
Et donne à la raison l'empire souverain,
Soumettant à ses lois la partie animale,
Dont l'appétit grossier aux bêtes nous ravale“,

so mochte sie, und mit ihr diese affectierte Philosophie, die treffende Antwort bekommen:

„Le ciel, dont nous voyons que l'ordre est tout puissant,
Pour différents emplois nous fabrique en naissant,
Et tout esprit n'est pas composé d'une étoffe
Qui se trouve taillée à faire un philosophe.“

(‚Femmes savantes‘, I, 1.)

Zweierlei Mittel gab es, welche möglicherweise dem Cartesianismus Einhalt gebieten konnten. Entweder mufste man ihn in Gegensatz zur herrschenden religiösen Überzeugung, also in Gegensatz zur katholischen Kirche bringen, oder — man mufste ihn lächerlich machen.

Das erste Mittel wollte nicht recht verfangen. DESCARTES selber war nicht der Mann, sich gegen die Kirche aufzulehnen. Er wollte es überhaupt so viel als möglich mit niemandem auf Gottes weiter Erde verderben; mit der Kirche schon gar nicht. Hatte er doch nicht den Muth gefunden, ein zugunsten des coppernicanischen Systems verfafstes Werk der Öffentlichkeit zu übergeben, aus Furcht, Anstofs zu erregen. Niemals wollte

er mit der geoffenbarten Religion brechen; hat man ihm doch sogar zum Vorwurf gemacht, zur Rückkehr der Tochter GUSTAV ADOLFs in den Schofs der katholischen Kirche beigetragen zu haben. Was ihm vor allem zustatten kam, das war der Umstand, dafs er ein Zögling des Jesuitenordens war und in diesem Orden, an dessen Wertschätzung ihm auch stets sehr viel lag, mächtige Gönner zählte. Der Provinzial P. DINET war ihm geneigt, P. VATET und P. MESLAND erklärten sich mit allem Nachdruck für ihn. Auch in anderen kirchlichen Kreisen fand er Beifall; Cardinal BÉRULLE, Cardinal RETZ, FÉNELON, ja selbst der „Adler von MEAUX“ waren ihm wohlgesinnt. Nichtsdestoweniger erklärte sich der Jesuitenorden als solcher gegen ihn; seine Werke kamen auf den *Index librorum prohibitorum*, allerdings mit dem Zusatz „*donec corrigantur*“.

Im dritten Band der ‚*Ratio studiorum*‘ (MGPaed Bd. IX. 121 ff.) hat P. PACHTLER einen interessanten Erlafs des Jesuitengenerals Thyrsus GONZALEZ publiciert, worin eine an das Generalcapitel von 1687 betreffs des Cartesianismus gerichtete Bitte so erledigt wird:

„*Cum ad me rejectum fuerit hoc postulatum, nil occurrit, quod mandem nisi ut commendem summopere P. Provinciali executionem memoratae ordinationis* (nämlich des Generals Franz PICCOLOMINI „*de studiis*“): *quod sua vigilantia facile assequetur corrigendo eos, qui a praescripta ordinatione abeunt, et monendo praepositum generalem, qui efficacioribus etiam remediis aget, ne novae ex principiis non probandis desumptae sententiae in nostris Scholis tradantur.*“

Der General ist also zu den äufsersten Mitteln zu greifen bereit, um dem Umsichgreifen des Cartesianismus zu steuern. Man gieng aber noch weiter. Wie auf der 8. und 9. Generalcongregation, so wurden auf der 13. abermals Klagen darüber laut, dafs sich einzelne Professoren zu grofse Abweichungen von den hergebrachten scholastischen Anschauungen gestatteten, und auf den Beschlufs einer eigens eingesetzten Commission hin wurde ein Verzeichnis verbotener Lehrsätze (des CARTESIUS und LEIBNITZ) zusammengestellt, das am 15. Juni 1706 herausgegeben wurde und u. a. folgende Sätze zu lehren untersagte:

„*1. Mens humana de omnibus dubitare potest ac debet, praeterquam quod cogitet, ergo existat.*

2. Reliqua non prius nobis certa et explorata esse possunt, quam clare innotuerit, Deum existere summeque bonum esse, non fallacem, qui mentem nostram inducere in errorem vellet.

3. Ante certam notitiam divinae existentiae dubitare semper quisque posset ac deberet, annon talis natura conditus fuerit, ut in omni suo judicio fallatur, etiam in iis, quae certissima et evidentissima ei apparent.

9. Essentia cujusque rei sic pendet a libera Dei voluntate, ut in alio quopiam rerum ordine, quem illi condere liberum fuit, alia foret quam nunc est, essentia proprietatesque v. gr. materiae, spiritus, circuli etc.

10. Essentia materiae seu corporis in extensione consistit externa et actuali.

12. Penetratio corporum proprie dicta et locus omni corpore vacuus involvunt contradictionem.

21. Belluae sunt mera automata omni sensu et cognitione carentia.

30. (und dies ist die letzte der mifsbilligten Thesen): *Systema CARTESII defendi potest tanquam hypothesis, cujus principia et postulata inter se et cum conclusionibus recte cohaerent.*“

Wir haben diese Proscriptionsliste absichtlich zumtheil *in extenso* wiedergegeben, weil es später interessant sein wird, zu sehen, wie unser P. FRANTZ zwischen Scylla und Charybdis hindurchzukommen bemüht war.

Was ist aber der Grund gewesen, dafs die Jesuiten ihren eigenen Schüler desavouierten? Die Veranlassung bot allerdings des letzteren Lehre über das heil. Altarssacrament; allein dies allein wäre, bei der sonstigen Haltung des DESCARTES, kaum entscheidend gewesen, und ein Widerruf in irgendeiner Form hätte alles wieder gut gemacht. Allein noch ein zweiter Umstand trat hinzu, der entscheidend wurde. Port Royal stellte sich auf die Seite des DESCARTES. Damit waren, officiell wenigstens und bei den französischen Jesuiten, die Würfel gefallen.

Man weifs jedoch, welcher Sympathien sich die als Jansenismus bezeichnete Richtung in vielen Kreisen Frankreichs zu

erfreuen hatte. Mochten also auch die Jesuiten aus religiösen Gründen in das dem DESCARTES feindliche Lager übergegangen sein, es konnte ihm trotzdem an Freunden und Anhängern, namentlich in der feineren Welt, nicht fehlen; ja gerade der Antagonismus des nicht mehr überall beliebten Ordens mufste für viele ein Grund umsogröfserer Sympathie für die angegriffene Lehre sein.

Absichtlich sagten wir „für die angegriffene Lehre"; denn als sich die im Nachfolgenden zu schildernden Ereignisse abzuspielen begannen, weilte der Urheber der Lehre bereits seit zwölf Jahren nicht mehr unter den Lebenden.

Das eine Mittel, durch welches man damals in Frankreich oder, genauer gesagt, in Paris dem Cartesianismus an den Leib rücken konnte, war bereits zur Anwendung gebracht worden; man hatte einen Angriff vom religiösen Standpunkt aus unternommen. Mit welchem Erfolg, haben wir gesehen. Vernichtet war der Cartesianismus nicht. Jetzt blieb noch ein anderes Mittel, das bei dem so empfänglichen Charakter der Franzosen seine Wirkung unmöglich versagen konnte: man mufste das System des DESCARTES in den eifrigsten Vertretern der neuen Weltanschauung, in den Schöngeistern der Salons, lächerlich machen.

In den Salons selbst? Das gieng nicht an. Wer hätte sich auch zu dem Versuch hergeben wollen, gegen den Strom zu schwimmen?

Also blieb nur eine Möglichkeit offen: auf den Brettern, die die Welt bedeuten, und zwar im Palais Royal, wo MOLIÈRE seit 1661 die (aus Anlafs der Erstaufführung des *Tartufe* 1664 so genannte) *‚troupe du roi'* leitete, konnte ein entscheidender Schlag erfolgen.

Schon einmal hatte der französische ARISTOPHANES gezeigt, was er vermochte. 1659 hatte er dem Precieusenthum, das vom hôtel de RAMBOUILLET aus allmählig fast alle Kreise von Paris, ja von Frankreich erfafst hatte, durch seine *Precieuses ridicules* ein rasches Ende bereitet. Der Thorheit, eine Precieuse zu sein, schämte man sich jetzt auch im hôtel de RAMBOUILLET. Man warf sich also auf etwas anderes. Sprachwissenschaftliche Untersuchungen mochte man doch nicht ganz aufgeben; man gab

ihnen also eine andere, den Schein der Wissenschaftlichkeit tragende Richtung. Aber noch etwas Neues nahm man hinzu: das Los traf die Philosophie des DESCARTES. Wir haben bereits oben berührt, mit welchem Eifer sich alsbald alle Welt mit metaphysischen und naturphilosophischen Fragen beschäftigte. Jeder, der auf Bildung Anspruch machen wollte, mufste da mitthun, wie einst in Athen jeder freie Mann bei irgendeinem Sophisten Stunden genommen hatte.

Allein wie einst der grofse griechische Philosoph in dem Dichter der „Wolken“ einen erbitterten Gegner fand, so sollte auch der Begründer der modernen französischen Philosophie auf einen sehr gefährlichen Feind stofsen. Feinde hatte übrigens DESCARTES genug; hatten sich doch wissenschaftliche Koryphäen wie GASSENDI gegen ihn ausgesprochen. Jedoch auch GASSENDI wäre nicht so gefährlich geworden, hätte er nicht einen Schüler besessen, der mit den wirksamsten Mitteln, die nur immer über das Menschenherz etwas vermögen, die Lehre des Meisters zu vertheidigen wufste. Dieser gelehrige Schüler war MOLIÈRE.

Solange indes die *Marquise de RAMBOUILLET* noch lebte, war aus persönlichen Gründen an einen erfolgreichen Angriff nicht zu denken. Aufserdem war der Einflufs der Beschützer DESCARTES' ein zu bedeutender. Auch nach dem Ableben der genannten Dame war der Augenblick noch nicht gekommen. Denn ihre Tochter, *Mme. de MONTAUSIER*, welche nun den Vorsitz bei den gelehrten Cirkeln des *hôtel de RAMBOUILLET* führte, war eine zu mächtige Persönlichkeit am Hofe, als dafs man so leicht mit ihr hätte anbinden dürfen. Als auch sie gestorben war, brachte MOLIÈRE endlich die längst vorbereiteten ‚*Femmes savantes*‘ auf die Bühne; es war am 11. März 1672. Die betroffenen Kreise waren entrüstet; aber auch das Publicum verhielt sich anfangs kühl: erst bei den folgenden Aufführungen empfand man den hohen künstlerischen Wert des Stückes und brachte dem Dichter stürmische Ovationen. Allein an einem Orte war der Erfolg sofort ein durchschlagender: in den jüngeren Kreisen am Hofe, welche in den ‚*Femmes savantes*‘ eine Caricatur des Wesens am alten Hofe fanden und ihre innersten Über-

zeugungen in der Person des Weltmannes CLITANDRE verkörpert fanden. So wurde MOLIÈRE, wenn nicht Ursache, so doch Veranlassung, dafs sich am französischen Hofe rasch eine gründliche Umwandlung vollzog, und dafs man von einer übertriebenen Hochschätzung des DESCARTES ebenso rasch zurückkam, wie dies einst rücksichtlich der Précieuses der Fall gewesen war. Die Mode ward eine andere; die Philosophie verlor dabei nichts, denn nach wie vor wurde der Cartesianismus in den Schulen gelehrt, die mit der Scholastik mehr oder weniger endgiltig gebrochen hatten.

So ungefähr blieben die Dinge in Frankreich bis in die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts.

Und ähnlich dachte man auch pflichtschuldigst in Deutschland und Österreich.

Es ist hier keineswegs der Ort, den allseitigen Einflufs zu schildern, welchen in der genannten Zeit die französische Cultur auf die österreichischen Verhältnisse ausübte. Man darf ja nur das Belvedere, Schönbrunn u. dgl. besuchen, um sich ein Bild davon zu machen, wie sehr damals das Fremde mafsgebend war. In Frankreich galt es als guter Ton, über die cartesianische Philosophie plaudern zu können; also ahmte man in Österreich dies Beispiel nach.

Zwar war das Deutsche noch so geachtet, dafs z. B. JOSEF II. die ersten Worte, die er zu lernen hatte, Gott, Vater, Mutter u. s. f., in deutscher Sprache lallen mufste; nichtsdestoweniger sprach man am Hofe so viel französisch, dafs er diese Sprache ohne Lehrer, nur durch die beständige Übung lernte und blofs später einige grammatische Kenntnisse der Vervollständigung halber nachtragen mufste. (ARNETH, Maria Theresia, IV. 164.)

Für die Philosophie empfand man von jeher in Österreich wenig Respect; hat doch noch in unserm Jahrhundert Kaiser FRANZ I. an einem Tage allen Philosophieprofessoren der Erblande den blauen Bogen zugestellt. Wie schon oben bemerkt worden ist, wurde der Wert einer Sache nur nach dem nächsten handgreiflichen Nutzen bemessen. Umso lieber stellte man sich daher auf den Standpunkt des französischen Hofes, den MOLIÈRE,

zumtheil als Prophet, bereits durch CLITANDRE gekennzeichnet hatte:

„*Permettez-moi, Monsieur TRISSOTIN* (die Caricatur des schöngeistigen Abbé COTIN), *de vous dire,*
Avec tout le respect que votre nom m'inspire,
Que vous feriez fort bien, vos confrères et vous,
De parler de la cour d'un ton un peu plus doux;
Qu' à le bien prendre au fond, elle n'est pas si bête
Que vous autres messieurs, vous vous mettez en tête:
Qu'elle a du sens commun pour se connaître à tout;
Que chez elle on peut se former quelque bon goût;
Et que l'esprit du monde y vaut, sans flatterie,
Tout le savoir obscur de la pédanterie.'

Darauf entgegnet TRISSOTIN:

‚*De son bon goût, monsieur, nous voyons les effets!*"

CLITANDRE:

‚*Où voyez-vous, monsieur, qu'elle l'ait si mauvais?*'

TRISSOTIN:

‚*Ce que je vois, monsieur? C'est que pour la science*
RASIUS et BALDUS (natürlich fingierte Namen) *font honneur à la France,*
Et que tout leur mérite, exposé fort au jour,
N'attire point les yeux et les dons de la cour.'

CLITANDRE:

Je vois votre chagrin, et que, par modestie,
Vous ne vous mettez point, monsieur, de la partie,
Et, pour ne vous point mettre aussi dans le propos,
Que font-ils pour l'État, vos habiles héros?
Qu'est ce que leurs écrits lui rendent de service,
Pour accuser la cour d'une horrible injustice
Et se plaindre en tous lieux que sur leurs doctes noms
Elle manque à verser la faveur de ses dons?
Leur savoir à la France est beaucoup necessaire!
Et des livres qu'ils font la cour a bien affaire!
Il semble à trois gredins (der dritte im Bunde ist offenbar TRISSOTIN selbst), *dans leur petit cerveau,*
Que, pour être imprimés et reliés en veau,

Les voilà dans l'État d'importantes personnes;
Qu'avec leur plume ils font les destins des couronnes,
Qu'au moindre petit bruit de leurs productions,
Ils doivent voir chez eux voler les pensions.
Que sur eux l'univers a la vue attachée,
Que partout de leur nom la gloire est épanchée
Et qu'en science ils sont des prodiges fameux,
Pour savoir ce qu'ont dit les autres avant eux,
Pour avoir eu trente ans des yeux et des oreilles,
Pour avoir employé neuf ou dix mille veilles
À se bien barbouiller de grec et de latin,
Et se charger l'esprit d'un ténébreux butin
De tous les vieux fatras qui traitent dans les livres:
Gens qui de leur savoir paraissent toujours ivres,
Riches, pour tout mérite, en babil importun;
Inhabiles à tout, vuides de sens commun,
Et plein d'un ridicule et d'une impertinence
A décrier partout l'esprit et la science."

Diese Anschauungen CLITANDREs *(Femmes savantes, IV. 3)* waren auch am österreichischen Hofe im grofsen und ganzen mafsgebend; auch unser P. FRANTZ mufste mit ihnen rechnen, oder wenigstens erwartete man dies von ihm.

III. Erzherzog JOSEF und die Philosophie.

Der hochverdiente Herr Director des k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchivs Alfred Ritter von ARNETH hat im IV. Bande seines grundlegenden Werkes über Maria Theresia auch die Jugenderziehung des künftigen Kaisers JOSEF II. mit gröfster Gründlichkeit besprochen. Herr Dr. SCHLITTER, der in hoffentlich kurzer Zeit die Gelehrtenwelt mit einem ausführlichen, auf urkundlichen Quellen beruhenden Werk über JOSEF II. Leben beschenken wird, versicherte uns, dafs genannte Abhandlung R. v. ARNETHs noch immer das Gediegenste sei, das über JOSEFs Jugend existiere; und ein Beamter des k. k. Staats-Archivs, dem alle Quellen zu Gebote stehen, wird dies wohl am besten zu beurtheilen vermögen. Wir selbst können dies

Urtheil aus vollster Überzeugung bestätigen, nachdem wir selbst durch die grofse Zuvorkommenheit des verehrten Herrn Hofraths R. v. ARNETH in das vorliegende Material, soweit es mit unseren philosophiegeschichtlichen Forschungen zusammenhieng, Einsicht nehmen konnten. Es sei daher gestattet, einfürallemal auf das Werk R. v. ARNETHs hinzuweisen; unter dieser Voraussetzung tragen wir im folgenden einige Ergänzungen vor, die nicht nur für die Geschichte der Philosophie, sondern auch für die ganze Culturgeschichte des vorigen Jahrhunderts von Bedeutung sind.

Am 13. März 1641 hatte JOSEF das Licht der Welt erblickt. Es versteht sich von selbst, dafs eine Mutter wie MARIA THERESIA (vgl. das bekannte Buch von FIRNHABER) alles Erdenkliche that, um dem kleinen Prinzen, der einstmals das heilige römische Reich deutscher Nation regieren sollte, eine dieses hohen Berufes entsprechende Erziehung zu geben. Nun war aber damals jedermann überzeugt, dafs hiezu unter anderem auch ein gründlicher Unterricht in der Philosophie gehöre. In jenem Bande der *Monumenta Germaniae Paedagogica*, der von der Erziehung der bairischen WITTELSBACHER handelt, findet sich auch ein Verzeichnis der verschiedensten Handbücher für Philosophie aufgeführt, die noch in Originalhandschriften vorhanden sind. Über die Zahl und Beschaffenheit ähnlicher geschriebener Lehrbücher für den Gebrauch österreichischer Erzherzoge konnte ich mir bis jetzt kein abschliefsendes Urtheil bilden, schon deswegen, weil jene Abtheilung der *Monumenta*, in der uns Herr Sectionsrath FELGEL eine ausführliche Geschichte der Erziehungsweise im Hause HABSBURG bieten wird, noch ihrer Vollendung entgegensieht.

Im k. k. Haus-, Hof- und Staats-Archiv befindet sich nun zum Glück ein Schriftstück, welches uns über JOSEF II. philosophische Studien eine Reihe von höchst wertvollen und zum Theil überraschenden Mittheilungen bietet.

Bereits Herr Hofrath R. v. ARNETH spricht gelegentlich im Vorübergehen von „einer Aufzeichnung, welche wir über dieses Verfahren (von Abbé WEGER war die Rede) und die Wirkungen besitzen, die es bei dem Kronprinzen hervorbrachte“;

darauf wird eine längere Stelle citiert, welche die eine Zeitlang beim Erzherzog beliebte Erziehungsmethode betrifft. (a. a. O. 163 f.) An einer anderen Stelle wird unser Schriftstück ein „Rechenschaftsbericht" genannt; hören wir von ARNETH: „Die Naturwissenschaften behandelte man nur so nebenher, und köstlich ist der Ausspruch des Rechenschaftsberichtes über die Erziehung des Erzherzogs, welcher lautet: Auch die Naturgeschichte fand ihren Platz unter den Unterhaltungen." (a. a. O. S. 175.) Auch sonst hat v. ARNETH diesen Rechenschaftsbericht häufig benützt, wie eine Vergleichung der Darstellung a. a. O. mit unserer Handschrift leicht ergiebt. Auch die folgende Mitteilung ist auf unseren Rechenschaftsbericht zurückzuführen: „Während in solcher (der eben geschilderten) Weise der historische Unterricht ertheilt wurde, erhielt der Jesuit P. Josef FRANZ, Director der philosophischen Facultät an der Wiener Universität, den Auftrag, den Prinzen mit den wichtigsten Lehrsätzen der Philosophie bekannt zu machen. Auch hier wurde ein eigens verfafstes Compendium dem Unterrichte zugrunde gelegt." Mehr hat v. ARNETH (a. a. O. S. 175) nicht, da er ja nicht eine Geschichte JOSEF II., sondern eine solche MARIA THERESIAs zu schreiben beabsichtigte. Ich habe diese Stelle absichtlich wörtlich citiert, weil die späteren Schriftsteller, auch noch die eben im Erscheinen begriffene neueste Auflage der ‚*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*' (von BACKER-SOMMERVOGEL), wohl hie und da ein ‚*Compendium Metaphysicae*' zu citieren wissen, aber unseren ‚*Tractatus*' nie gesehen haben dürften, wenn sie überhaupt von dessen Vorhandensein in der k. k. Familien-Fideicommifs-Bibliothek die leiseste Ahnung hatten, wofür allerdings alle Anzeichen fehlen.

Dies vorausgeschickt, wollen wir auf die Handschrift, welche den „Rechenschaftsbericht" enthält, ein wenig näher eingehen, soweit das genauere Verständnis unseres „*Tractatus Metaphysicae*" dies zu erheischen scheint.

Der Titel lautet: „*Méthode* || *qu'on a suivie dans l'Éducation* || *de Son Altesse Royale Monsgr.* || *L'Archiduc JOSEPH.*" Auf der letzten Seite ist der Titel wiederholt. Der Fascikel trägt die Jahreszahl 1759 und ist sechsundfünfzig

Folioseiten stark, von welchen jedoch die beiden letzten, von der erwähnten Wiederholung des Titels abgesehen, frei geblieben sind. Jedes der nur lose gehefteten und jedes Umschlages entbehrenden Blätter ist in der Mitte gebrochen und nur rechts beschrieben; links sind die einzelnen Abschnitte durch Stichwörter charakterisiert. Die Sprache ist die französische. Die Schrift ist sehr schön und deutlich, nur ein klein wenig verblafst; sie stammt aus der Feder desselben Abschreibers, dem wir das ins Reine geschriebene Original unseres *Tractatus Metaphysicae* zu verdanken haben.

Bevor wir auf den Inhalt näher eingehen, müssen wir uns über den Zweck dieses Rechenschaftsberichtes ein Urtheil bilden.

Als der Kronprinz sein achtzehntes Lebensjahr erreicht hatte und damit grofsjährig geworden war, schien seine Erziehung als beendet erklärt werden zu können. Aber waren die Erfolge derselben auch den Erwartungen entsprechend? Die Erzieher selbst bejahten natürlich diese Frage. Andere wieder theilten offenbar diese Anschauung nicht; hatten sich ja schon bei den vierteljährigen Prüfungen manchmal weniger angenehme Resultate ergeben, beispielsweise in den Rechtsstudien, worüber v. ARNETH (a. a. O. S. 177 und S. 523, Anm. 215) zu vergleichen ist. Es war also rücksichtlich einer Abhandlung über die Methode, nach welcher der Kronprinz erzogen worden war, ein doppelter Standpunkt möglich: jener des Kritikers, der die begangenen Fehler aufzeigt, und jener des Apologeten, der sie verdeckt. In welchem Sinne der Verfasser unserer „*Méthode qu'on a suivie &c.*“ seine Aufgabe erfafste, lehrt ein flüchtiger Blick in das Schriftstück selbst. Überall, auf jeder Seite ist als beständig wiederkehrendes „*Ceterum censeo*“ entweder ausdrücklich hervorgehoben oder indirect angedeutet, dafs bei der Erziehung des Kronprinzen einerseits die besten Grundsätze befolgt und andererseits behufs der Ausführung dieser Grundsätze die geeignetsten Persönlichkeiten gewählt worden seien. Wenn aber unser Schriftstück eine Apologie darstellt, dann können wir, und das ist für unseren Zweck hochwichtig, aus ebendieser Apologie einen Rückschlufs machen auf die Anschauungen, welche damals in den bei Hofe mafsgebenden Kreisen herrschten.

Dem Apologeten ist immer eine doppelte Aufgabe gestellt, von deren Lösung die günstige oder ungünstige Aufnahme der Sache, welche er vertritt, abhängen wird. Er hat auf der einen Seite soviel als nur immer möglich zu zeigen, dafs die vertheidigte Sache mit den Grundsätzen und Anschauungen desjenigen, an welchen sich die Apologie richtet, ohnehin übereinstimmt. Wo sich aber diese wünschenswerte Harmonie nicht darthun läfst, dort bleibt nichts anderes übrig, als dafs auf der andern Seite der Apologet den strengen Nachweis zu führen bestrebt ist, derjenige, welcher durch die Apologie überzeugt werden soll, befinde sich in diesem und jenem Falle augenscheinlich im Irrthum. Das sind denn auch die Principien, auf grund deren unsere „*Méthode &c.*“ argumentiert. Wo kein Widerspruch geltend gemacht werden kann, wird einfach über den Sachverhalt referiert und etwa noch ein Wort des Lobes über die betheiligten Persönlichkeiten gesprochen. Gerade bei einigen wenigen Punkten dagegen berührt unser Schriftstück das Sachliche nur flüchtig und verweilt dafür auffallenderweise umso länger und mit umso gröfserem Nachdruck bei den in Frage kommenden pädagogischen Principien. In solchen Fällen müssen wir also nach dem Gesagten darauf schliefsen, dafs gerade diese Principien am Hofe keineswegs ungetheilten Beifall, sondern vielmehr lauten Widerspruch fanden, sodafs MARIA THERESIA sich veranlafst sehen mufste, ihren Erziehungsplan mit wirksamen Gründen vertheidigen zu lassen.

Wir hatten bereits Gelegenheit zu betonen, dafs sich die speculative Philosophie, die scholastische zumal, am Hofe nicht eben der gröfsten Sympathien zu erfreuen hatte. Unser Rechenschaftsbericht wird dies bestätigen. Gehen wir denn jetzt etwas näher auf denselben ein, soweit es für unseren Zweck nothwendig erscheint.

Das genannte Manuscript theilt (S. 3) die Zeit der Erziehung JOSEF II. in drei Abschnitte. Die erste Periode reicht bis zum Alter von sieben Jahren, die zweite bis zum zehnten oder elften Jahre und die dritte bis zu der im Alter von achtzehn Jahren eintretenden Majorennität. Die letzte Periode selbst wird wieder in zwei Unterabtheilungen getheilt (S. 21), deren erste den

Zeitraum bis zum vierzehnten oder fünfzehnten Jahre umfaſst, während der Rest der zweiten zufällt.

In die Zeit zwischen dem zehnten oder elften und dem vierzehnten oder fünfzehnten Lebensjahr fällt denn auch der Unterricht in der Philosophie. Da die Logik wohl bald am Beginn des ersten Theiles der dritten Periode studiert wurde, so bleibt für die Philosophie im engeren Sinne ein Spielraum von vier Jahren. Die Abfassungszeit von P. FRANTZ' *Tractatus Metaphysicae* ist demnach zwischen 1752 und Anfang 1756 zu setzen. Dies sei jedoch nur vorläufig bemerkt; später kommen wir auf diesen Punkt nochmals zu sprechen.

Doch zurück zu unserem Rechenschaftsbericht.

Als leitende Grundsätze für den ersten Zeitraum der dritten Periode giebt derselbe folgendes an:

„*Jusqu'à présent*", so beginnt er, „*il n'a été question que de la première culture; et l'Éducation du Sérénissime Archiduc n'avoit encore été que dégrossie: il avoit fallu gouverner les commencemens de ses études avec beaucoup de dextérité; l'on avoit dû accorder à la foiblesse de son âge plusieurs adoucissemens. L'enfance ne sait et ne veut guères autre chose que jouer et s'amuser. L'on avoit donc traité les études, ainsi qu'il a été déjà dit, de telle façon que Monsgr. pouvoit en effet les regarder comme un amusement; mais il était tems de lui faire quitter la robe de l'enfance, de l'accoutumer à un travail sérieux et de lui faire sentir le prix du savoir et le grand besoin, dont il en auroit un jour, pour s'acquitter dignement des devoirs attachés à l'éminente place qui lui étoit destinée. L'on devint par degrée à ce qu'on souhaitoit, tant par des discours qui lui firent glissés adroitement selon l'opportunité des occasions, que par quelques nouveaux arrangements que l'on prit en conséquence.*" *(Méthode, S. 21 f.)*

Darauf ist von den Kammerherrn und vom *précepteur* die Rede; nach einigen Angaben über den Unterricht in der lateinischen Sprache und in der Religionslehre wird zur Rhetorik und Philosophie, welche beiden Fächer in derselben Zeit, also parallel, vorgetragen wurden, übergegangen:

„Si l'on arrêta peu Monsgr. à l'étude de la poésie, comme n'étant qu'une science de pure ornement, qui ne tendoit pas au grand but de son éducation, en revanche on l'appliqua solidement à celles, qui pouvoient beaucoup contribuer à lui donner de l'élévation d'esprit; à lui former le jugement, à le faire raisonner avec justesse et avec précision, à le mettre en état de s'exprimer noblement et avec grâce, enfin à lui faire prendre un goût sûr pour le vrai et pour le beau, je veux parler de la Rhétorique et de la Philosophie. on les fit marcher d'un pas égal, pour qu'elles se prêtassent mutuellement la main, la Rhétorique n'étant, sans la solidité et la justesse du raisonnement, comme dit le savant évêque de Meaux, qu'une vaine discoureuse, dont les mots n'ont que du son, et le meilleur raisonnement denué des grâces et des ornements de la diction n'offrant qu'une squelette désagréable peu propre à persuader et à faire impression sur le cœur.“

Nach einigen Bemerkungen über Zweck und Methode der Rhetorik wird der philosophische Lehrgang besprochen, und zwar in ungewöhnlich ausführlicher Weise, so dafs die apologetische Tendenz klar zutage tritt:

„Il en fut de même de la Philosophie dont l'instruction fut commise au Père FRANTZ jésuite, homme très savant, Directeur des Études de la philosophie et des beaux arts à l'Université et conseiller de LL. MM. au conseil des mines. Le petit traité philosophique composé exprès pour l'usage de S: A: R: ne renfermoit que le simple nécessaire, on eut soin d'en écarter toutes les subtilités plus ingénieuses qu'utiles, comme les catégories, les universaux, la conversion des propositions, l'être de raison et cent autres de la même espèce, qui n'aboutissent qu'à savoir vétiller sur des questions de mots aussi ridicules que frivoles, stultum est enim difficiles habere nugas, particulièrement pour un prince dont la vie suffit à peine pour acquérir toutes les connoissances qu'il lui importe de savoir. On bannit aussi le jargon barbare et la dispute de l'école qui fait contracter d'ordinaire aux jeunes gens un air de pédanterie dont ils ont bien de la peine de se corriger dans un âge avancé, on se servit autant qu'il fut possible des

termes usités dans le beau monde et des expressions les plus claires et les plus naturelles et l'on tâcha de convertir la dispute sèche des pédans en conversations polies, mais pas moins instructives. L'Abrégé de philosophie, tel qu'il fut donné au Sérénissime Archiduc, renfermoit deux parties principales" &c. Darauf erfahren wir, daſs der philosophische Unterricht in Logik und Metaphysik zerfiel; von dieser heiſst es: *„Dans la seconde partie on traita entr'autres des premières vérités sur la connoissance de Dieu et sur la connoissance de l'homme, qui conduirent Monsgr. comme par la main à l'étude du droit naturel, qui succéda immediatement à celle de la philosophie." (S. 29—31).*

Was will der Verfasser mit allen seinen Auseinandersetzungen, die ebensovielen Entschuldigungen auf ein Haar ähnlich sehen? Ein doppeltes versucht er. Einmal will er es rechtfertigen, daſs der Kronprinz überhaupt Philosophie studiert habe. Dort, wo die Rhetorik und die Philosophie nebeneinandergestellt sind, hebt er die eminente Bedeutung der letzteren für die Geistesbildung hervor. Ferner will er zeigen, daſs ohnehin nur das Allernothwendigste gelehrt wurde, soweit dies unumgänglich erforderlich war, damit sich der Erzherzog in feineren Kreisen, im *beau monde,* ohne Erröthen zeigen könne. Streng philosophische Untersuchungen sind dem Rechenschaftsbericht „ebenso lächerliche als frivole Fragen".

Diese Ansichten also, die in der Philosophie höchstens ein untergeordnetes Hilfsmittel sahen, fand unser P. FRANTZ am Hofe vor, und unter solchen bedenklichen Voraussetzungen sollte er sich seiner Aufgabe entledigen.

Fügen wir noch hinzu, daſs der Verfasser des Rechenschaftsberichtes, in dem solche Gesichtspunkte entwickelt werden, allen Anzeichen nach kein anderer als LA MINE, des Kronprinzen Erzieher, war, so haben wir eine beiläufige Vorstellung von den Annehmlichkeiten der Lage des P. FRANTZ. . . .

IV. Zur Charakteristik des Philosophen P. FRANTZ.

Wir haben im Vorangehenden die verschiedenen Einflüsse kennen gelernt, welche, ein jeder in seiner Weise, auf die Gestalt des *Tractatus Metaphysicae* eingewirkt haben. Wir würden aber ein nur sehr unvollständiges genetisches Bild geboten haben, wenn wir nicht auch dem individuellen Charakter des Autors selbst einige Pinselstriche gönnen wollten.

Dafs P. Josef FRANTZ wirklich der Verfasser unseres *Tractatus Metaphysicae* sein mufs, ist an anderer Stelle gezeigt. Übrigens ergiebt sich diese Thatsache zumtheil schon aus dem bisher Gesagten und wird sich bis zum Schlufs unserer Untersuchung immer klarer und deutlicher zeigen. —

„Willst den Dichter du verstehn,
Mufst in Dichters Lande gehn."

So mahnt uns der Dichter selbst. Und er hat Recht, nur in weit allgemeinerem Sinne noch. Das zeigt sich nirgendwo so evident als in der Geschichte der Philosophie. Gewifs, frei ist der Mensch, und wär' er in Ketten geboren; und er kann sich dieser Freiheit auch bedienen, kann sich über viele Anschauungen seiner engeren Heimat hinwegsetzen. Das Reisen allein schon erweitert den Gesichtskreis in unbeschreiblicher Weise; man erinnere sich an die diesbezüglichen treffenden Bemerkungen DESCARTES' im ‚*Discours sur la Méthode*'. Auch unser P. FRANTZ war, nebenbei bemerkt, gereist, hatte Constantinopel, hatte einen Theil von Kleinasien besucht. Aber alles legt man durchs Reisen allein nicht ab; die Engländer bleiben Engländer auch in der Schweiz, in Italien, in Norwegen, in Indien. *Naturam expellas furca: tamen usque recurret.* Und erst gar was dann, wenn es einem gar nicht einfällt, die Natur davonzujagen? Derjenige aber, dem dies nie einfällt, das ist der Österreicher. „Der Österreicher hat ein Vaterland, Und liebt's, und hat auch Ursach, es zu lieben."

Und ein solcher braver Österreicher war P. FRANTZ.

Dafs er mitten in seinen philosophischen Untersuchungen auch der Stadt Wien gedenkt, wenn er gerade ein Beispiel braucht, und dafs er sich auch auf die schöne blaue Donau

bezieht, freilich ohne den Namen zu nennen, deutet wohl darauf hin, dafs er über seinen gelehrten Speculationen des Heimatlandes nicht ganz vergessen hat. (cf. S. 45. 65.)

Aber auch die Charaktereigenschaften eines echten Österreichers kommen an unserm Autor zum Durchbruch.

Es ist dies ein Umstand, der volle Beachtung verdient, weil man sonst nur allzu leicht ein unbilliges Urtheil fällen dürfte.

Wir haben hiebei ganz besonders die Art und Weise im Auge, wie der Autor seine Gegner behandelt.

Am wenigsten glimpflich kommen selbstverständlich die Atheisten weg. S. 107 (154) sind sie ihm ein ganz verworfenes Geschlecht *(perditorum hominum genus)*; sicherlich entstammt ihr Unglauben einem verdorbenen Herzen, einem durch Laster beeinflufsten verkehrten Willen: *Cui generali lumini* (es ist von der allgemeinen Überzeugung hinsichtlich des Daseins eines höchsten Wesens die Rede) *nonnullorum Atheorum prava voluntas nequaquam officit, quae Ens illud e Mundo abesse incassum cupit, ac solo ore ac moribus negat; unde vindices scelerum timentur.* (S. 105, 151.) Der Autor findet kaum einen Ausdruck, der ihm für diese „des Verstandes Entbehrenden" scharf genug däuchte; hören wir nur: *Nemo rotas, tympana, elateria ac indices confluxisse casu quodam in horologium aut arenam, calcem, lapides et ligna sponte coaluisse in domos, et palatia, aut literas vento vel alio motu conjici posse in poema vel orationem existimat; existimanti autem nemo praeterquam risu, contemptu, commiseratione aut indignatione respondendum putat, quod extremae insaniae et caecitatis sit, in ejusmodi operibus manum et mentem alicujus Entis intelligentis non cognoscere. At minora haec sunt et nulla prope consideratione digna artis humanae opera, si cum Divinis operibus conferantur, quae natura omnium oculis spectanda offert. Haec e fortuito atomorum motu, sine omni Ente intelligente et mente disponente, et enasci et perseverare posse nemo, nisi qui mente careat, affirmare poterit.*"

In Übereinstimmung damit wird die ganze Weltanschauung der Materialisten psychologisch erklärt (S. 78, 109): „*Nullus*

sane periculosior aut societati humanae veraeque felicitati hominis periculosior error est ac Materialistarum, qui Animae naturam ad materiae inertiam deprimunt et communi mortalitatis lege involvunt eosque deos sibi fingunt, quos corporeorum motuum legibus circumscriptos ac animalium cupiditatibus obnoxios non vereri debeant, sed vitiorum suorum exemplaria constituant.“

Auch jene, welche die Existenz Gottes zwar zugeben, aber dessen Einflufsnahme auf die irdischen Angelegenheiten bestreiten, werden als unerfahrene Schwätzer *(imperite garriunt* S. 109. 158) hart angelassen.

Da bei den Skeptikern auch stets zu fürchten bleibt, dafs sie ihren allgemeinen Zweifel auch auf das Dasein Gottes beziehen, so werden sie ebenfalls einer äufserst abfälligen Kritik unterzogen. Auch der Skepticismus ist ein zumtheil ethisches Problem (S. 11, 4): „. . . *Multo minus vitiant aut primas veritates dubias et suspectas reddere possunt Sciolorum et Sophistarum argutiae, Scepticorum deliramenta et dubitandi de omnibus libido, omnium denique illorum philosophorum objecta argumenta et difficultates, qui vitiorum consuetudine ea non intelligere et nescire cupiunt, quin etiam pertinaciter subinde negare audent, quae naturali rationis humanae lumine vel nolentes percipiunt et agnoscunt.*“ Als „*deliramenta*“ werden übrigens die Meinungen der Skeptiker auch später wieder (S. 16, 17) bezeichnet. Einige der für den Skepticismus geltendgemachten Gründe weist unser Autor also zurück: „*Non vacat numerare plura jejunia et levissima argumenta, quae attentione et responsione philosophi omnino indigna videntur.*“ (S. 17, 18.) Da der Skepticismus folgerichtig auch jede göttliche und menschliche Autorität in Frage stellen mufs, so verdient er überhaupt keine wissenschaftliche Widerlegung, sondern ist höchstens wert, dafs man ihn verachte oder sich über ihn lustig mache: „*Necessario consequitur dubium ac ambiguum . . . esse: num detur aut dari possit Scepticismus; num somnient (sc. Sceptici), num delirent; num serio sic cogitent et loquantur; num res aliae, num ipsi, num alij a seipsis existant; num denique humanae Divinaeque authoritati locus et pondus concedi possit, ubi*

omnes accessus sensuum et rationis occlusi sunt. Qui autem ita sentiunt, aut solo neglectu, contemptu, risu aut compassione, nulla autem philosophica disceptatione refutandi sunt." (S. 18, 19.) Mit einem Worte, die Skeptiker sind unserm Autor entweder Dummköpfe oder Heuchler: „*Accedit quod plerique adversarii generalium veritatum aut principia et fundamenta obscurissima suorum sophismatum et fallacium argumentationum assumant; aut vitae ipsius consuetudine eas sequantur* . ." (S. 12, 6.)

Als Beispiel für solche, die sich auf diese *principia obscurissima* stützen, wird SPINOZA angeführt; doch mit diesem werden wir uns noch später zu beschäftigen haben. Selbst der göttliche PLATO entgeht nicht dem Schicksal, von unserem Autor lächerlich gemacht zu werden, und zwar zweimal, worunter das einemal in Gesellschaft des PYTHAGORAS (S. 17, 17 und S. 87, 121). Unter diesen Umständen wird es nicht mehr wundernehmen, dafs MALEBRANCHE zu hören bekommt, „*nemo sanae mentis*" könne seinen Occasionalismus acceptieren (S. 57, 85); ja selbst über den grofsen LEIBNITZ erlaubt sich der Autor den wenig gelungenen Witz, der Philosoph habe wahrscheinlich selbst geschlafen, als er die Theorie von den *monades dormientes* erfand, und bei dieser Veranlassung wird der beim Autor sonst in Gunst stehende WOLFF getadelt, dafs er sich die Monadenlehre LEIBNITZens zu eigen gemacht habe. Nebenbei bemerkt kommt man bei unserem Autor sehr leicht in den Verdacht, gleich MALEBRANCHE an schadhafter „*sana mens*" zu leiden; letzterer Ausdruck ist im *Tractatus Metaphysicae* fast stehend geworden (vgl. S. 38, 55; S. 87, 129); einmal wird indirect sogar dem DESCARTES vorgeworfen, dafs es ihm, weil er in der Kriteriologie mit dem Verfasser nicht übereinstimmt, an dieser „*sana mens*" gebreche S. 22, 26; die Gegner des *sensus communis* werden „*mente capti*" tituliert S. 25, 29, u. s. f. Die Vertreter eines gemäfsigten Skepticismus sind natürlich auch verrückt, aber nur ein bischen weniger als jene des absoluten: „*mitius insaniunt*" (S. 14, 10). Diese Bezeichnung ist umso auffälliger, als sich unter den angeführten (neben AGRIPPA und SANCHEZ) auch der Bischof von AVRANCHES, Daniel HUET, befindet. Wenn aber unser Autor weder die Mitra noch das

Ordenskleid — der oben angeführte MALEBRANCHE war bekanntlich Oratorianer — verschont, so ist er seinen Zeitgenossen und selbst seiner nächsten Umgebung gegenüber noch weniger zurückhaltend; sagt er doch (S. 15, 11) ganz offen heraus, was er von den damaligen Skeptikern halte: „*Quod secta adeo vesana atque rationi et quotidianae experientiae tam adversa etiam nostra aetate discipulos et cultores numeret, mirari is desinet, qui fundamenta et apparentes rationes Scepticismi expenderit. Vera enim et falsa sine discrimine allata aut conclusiones mala arte ex iis, quae experimur, deductae, permultos incautos fallere . . . . poterant.*“ Dafs unter diesen „*incauti*“, wie der euphemistische Ausdruck lautet, auch Persönlichkeiten am kaiserlichen Hofe gemeint sein werden, geht aus der *praefatio* wohl zur Evidenz hervor; dort sagt nämlich der Autor, es gehe ihm mit seiner Philosophie gerade so wie mit der Chemie *(quotidie experimur)*, manche Leute gäben auf beide Wissenschaften gar nichts: „*Mirum tamen est,*“ heifst es darüber, „*et praeter consuetudinem solidae eruditionis, viros quosdam caeteroquin non indoctos huic opinioni* (von der speculativen Philosophie) *temere et sine praevio examine adoptatae tenacius adhaerere.*“ (S. 3.)

Wer jedoch aus der mitunter etwas zu energischen Art und Weise, in welcher P. FRANTZ seine Anschauungen vertritt, auf einen hochfahrenden, eigensinnigen, unverträglichen Charakter schliefsen wollte, der befände sich sehr im Irrthum. Unser Autor ist eben ein biederer Österreicher; und der Österreicher nimmt allerdings kein Blatt vor den Mund, wenn es gilt, für das als richtig Erkannte einzustehen, aber im übrigen ist und bleibt er die Gutmüthigkeit und Friedfertigkeit selbst.

Albrecht Graf WICKENBURG sagt in einem seiner jüngsten „Lieder“ den Bewohnern der Reichshauptstadt nach:

„Ein Glück, dafs KANT sich nicht zu uns verloren,
Sonst gieng's wohl mit der strengen Ethik schief,
In Wien hätt' er ihn sicher nicht geboren,
Den kategorischen Imperativ!
Das Wort ‚Ich soll!‘ stimmt schlecht zum Wiener Triebe,
Der nur uns handeln heifst aus Lust und Liebe!

Am echten Wiener ist fürwahr nichts ‚kantig‘;
Ja, manchem dünkt sein Wesen schier zu weich;
Was andre grämt, macht ihn ein bischen ‚grantig‘,
Und raschem Poltern folgt sein Lachen gleich.
Doch mag ihn auch ein leichter Wind schon biegen,
Der stärkste Sturm wird ihn nicht unterkriegen!“

(Mein Wien. Lieder und Gedichte. Wien 1894. S. 1.)

Das Lob, das in diesen Worten den Wienern gespendet wird, gilt dem ganzen bairisch-österreichischen Schlage mit demselben Rechte.

Auch unser Linzer Philosoph — P. FRANTZ hat ja zu Linz das Licht der Welt erblickt — ist bei aller Entschiedenheit doch nichts weniger als streitsüchtig und rechthaberisch; wo er sich keine Überzeugung zu bilden vermag, dort sagt er es schlicht und offen.

Vielleicht erinnerte er sich auch manchmal der *regula II.* des DESCARTES, die betont, daſs zweifelhaftes Wissen eben kein Wissen ist; deswegen war er bemüht, bewuſst oder unbewuſst, der LEIBNITZ'schen Warnungstafel zu folgen: *Cave a consequentiariis!*

Zudem müssen wir uns gegenwärtig halten, daſs wir einen Naturforscher von Fach vor uns haben, der mit der exacten Beobachtung gar wohl vertraut ist und sich nicht sobald ein X für ein U vormachen läſst. Gewohnt, mit scharfem Auge nach den Sternen zu sehen — verdankte doch eine Sternwarte in Wien ihm ihren Ursprung —, weiſs er sich auch am Himmelsgezelt der Ideen vortrefflich zu orientieren; aber wo er nicht mit aller Bestimmtheit gesehen hat, sagt er es auch.

So schlieſst er sich z. B. im groſsen und ganzen gerne der von ihm öfter so genannten *sanior philosophia* (des DESCARTES) an. Trotzdem schwankt er in sehr wichtigen Punkten. In Bezug auf die Erklärung des Entstehens unserer Vorstellungen verwirft er die peripatetische Lehre von den *species impressae* und geht mit den Cartesianern; allein er sagt selbst, deren Darlegungen seien nicht hinlänglich evident *(non sat clare)* (S. 93, 128). Seine eigene Anschauung über das Wesen der menschlichen Seele nennt er bescheiden und doch nachdrücklich

zugleich die *„prudentior conjectura“* (S. 86, 119); dem Naturforscher genügt eben häufig eine die Erscheinungen halbwegs erklärende Hypothese, wo der Philosoph gern apodictische Gewifsheit fordert. Charakteristisch ist die Haltung unseres Autors hinsichtlich der Frage nach dem Sitze der Menschenseele. Die scholastische Ansicht, die Seele als einfaches Wesen sei ganz im ganzen Körper und ebenso ganz in jedem einzelnen Theile desselben, findet seinen Beifall nicht; deswegen schliefst er sich doch nicht ganz entschieden dem DESCARTES an, welcher den Berührungspunkt zwischen Leib und Seele in der Zirbeldrüse gefunden zu haben meint (wenn bei dieser Gelegenheit HARVEY, obschon ungenannt, im Vorbeigehen berührt wird, so ist diese Beziehung wohl direct auf DESCARTES zurückzuführen). (S. 96, 133.) *Prioris opinionis sectatores* (die Gegner der peripatetisch-scholastischen Lehre sind zu verstehen) ***plurimum inter se discordes animae sedem, ubi sensationes omnes perficit, aut cerebrum statuerunt, aut clandulam pinealem, aut corpus callosum cerebri, aut etiam minus probabiliter sanguinem vel cor sel dextrum cordis ventriculum; unde anima in reliquum corpus dominium exerceat et velut clavem imperii corporei teneat.*** Bald darauf (S. 97, 135) heifst es: ***„Arduum est in tanta nostra ipsorum ignorantia, quae hac opinionum varietate multum confirmatur, certe quidpiam de sede Animae constituere. Verisimile est, rectius sedem animae in glandula pineali aut calloso corpore cerebri aut potius in ipso cerebro collocari.“*** Wir sehen also, dafs sich unser Autor über das der geistigen Erkenntnis nächstliegende Object, über den Erkenntnisprocefs selbst und ferner über das freilich schwieriger zu erfassende, aber doch durch psychologische Selbstbeobachtung in etwa controlierbare Problem vom Sitz der Seele sehr reserviert äufsert; um so vorsichtiger wird er also zuwerke gehen, sobald jede innere Erfahrung im Stiche läfst und die äufsere sinnliche Anschauung allein das Substrat für die speculative Erörterung bietet. Dies ist z. B. bezüglich der thierischen Lebensfunctionen der Fall. Unser Autor trägt über sie zwar eine sehr bestimmt ausgesprochene Ansicht vor, leitet aber seine Ausführungen folgendermafsen ein (S. 101, 142): *„Quaenam ex*

adductis tot opinionibus ad veritatem propius accedat et verisimilior censenda sit, e reflexionibus et annotationibus, quas hic subicio, non difficulter colligi poterit.“ &c. —

Um manches Mifsverständnis gleich vorweg abzuschneiden, glaubten wir bei dem persönlichen Charakter des P. FRANTZ länger verweilen zu sollen, und zugleich an einigen Beispielen zeigen zu müssen, wie unsere diesbezügliche Auffassung verstanden sein will.

In solcher Weise glauben wir allen subjectiven Elementen, welche auf unsern Autor eingewirkt haben mögen, gerecht geworden zu sein.

Wir dürfen also jetzt das Subjective verlassen, um uns ganz dem Objectiven zuzuwenden, d. h. der Lehre, die unser Autor vorträgt. Hiebei haben wir zuerst ihre relative, auf die Vorgänger zurückweisende, und sodann ihre absolute, in sich selbst gelegene Stellung in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens ins Auge zu fassen.

V. Die vorcartesianischen Denker im „Tractatus Metaphysicae“.

Für unseren Autor beginnt die Geschichte der Philosophie erst mit den griechischen Forschern. Dafs er von einer indischen u. dgl. Philosophie nichts weifs, wird ihm wohl niemand verübeln.

Allein auch mit der Kenntnis der griechischen und ebenso der mittelalterlichen Philosophen steht es schlimm. Doch deswegen darf unsern Autor gleichfalls kein allzu schwerer Vorwurf treffen. Von ihm gilt mit einigen Modificationen wesentlich das, was ein neuerer Beurtheiler betreffs KANT erklärt:

„Bei der Beurtheilung KANTs hat man sich zu vergegenwärtigen, dafs er in einem durchaus unhistorischen Zeitalter lebte, welches alles aus sich und seiner Vernunft herausspinnen wollte und die Leistungen früherer Epochen weit unterschätzte. Die Folge davon ist ein für uns auffälliger Mangel an philosophiehistorischer Bildung, wie er heute das Kennzeichen des Dilettantismus ausmacht, damals aber von allen Fachleuten getheilt wurde. KANT kannte die lateinischen Klassiker genau, von den

griechischen Philosophen aber nicht mehr, als ihm durch die Vermittlung der ersteren zugeflossen war; die griechische Lectüre auf dem Gymnasium, das er besuchte, scheint wesentlich auf das neue Testament beschränkt geblieben zu sein, und nichts deutet darauf hin, dafs er später versucht habe, griechische Philosophen aus erster Hand kennen zu lernen. . . . Von der ganzen Philosophie des Mittelalters und der Reformationszeit hatte er keine Ahnung. . . .“ (E. v. HARTMANN, KANTs Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig 1894, S. 1.)

Der Natur der Sache nach dürfen wir nicht annehmen, dafs unser Autor für die Ausarbeitung des *Tractatus Metaphysicae* auch nur einen griechischen oder gar mittelalterlichen Philosophen in seinen Schriften studiert habe. Wie hätte auch das gewifs nicht leichte Amt eines Facultätsdirectors an einer eben im Reformstadium stehenden Universität ihn die nöthige Zeit finden lassen? Und früher lag für ihn erst recht keine Veranlassung vor, über dem Almagest auch noch an PLATO oder THOMAS von AQUIN zu denken. Er begnügte sich also auch beim Unterricht des Kronprinzen damit, das eine oder andere Compendium zur Hand zu nehmen und für seine Zwecke zusammenzustellen, was ihm gut schien. DESCARTES allein macht eine Ausnahme von dieser Regel; warum dies geschah, wissen wir bereits, und wie es geschah, werden wir bald sehen.

Untersuchen wir vorerst, welche Rolle im *Tractatus Metaphysicae* die vorcartesianischen und zunächst die griechischen Philosophen spielen. Wir müssen uns indes gleich im vorneherein hüten, etwa zu glauben, irgend einer originellen Auffassung vonseiten unseres Autors zu begegnen; nichts von alledem ist der Fall. Allein zur Beleuchtung der geistigen Atmosphäre, in welcher JOSEF II. erzogen wurde, dürften die folgenden Nachweise von Wert sein.

Aus dem classischen Alterthum werden PYTHAGORAS und die PYTHAGORÄER, die PLATONIKER, die PERIPATETIKER, die STOIKER und die EPICURÄER einigemale genannt.

Über die Seelenwanderung der PYTHAGORÄER äufsert sich unser Autor (S. 899, 138) folgendermafsen: „*Tertia classis* (nämlich von Hypothesen über die Natur der Thierseele) *PYTHA-*

GORAEOS complectitur, qui iisdem animabus bruta animanda censent, quae fuerant in homine, et vel praemii vel poenae causa fatali quadam Metempsychosi in varia brutorum corpora transierunt, subinde in humana membra reditura." Die Art und Weise, in welcher diese Ansicht verworfen wird, ist für die ganze Methode unseres Autors recht charakteristisch; zuerst wird geltend gemacht, dafs sie mit dem Glauben der Kirche nicht harmoniert, und dann wird darauf hingewiesen, dafs auch die gesunde Vernunft sich sträube zuzustimmen: „*Metempsychosis fidei adversatur et sana ratio judicare refugit Deum actus honestos hominis hoc solo transitu in aliena corpora novisque peccandi periculo exposito statu satis praemiare.*" (S. 102, 145.) Wird hier den PYTHAGORÄERN der gesunde Menschenverstand abgesprochen, so heifst es an einer andern Stelle von ihnen, sie machten sich lächerlich, weil sie sich mit psychologischen Thatsachen in Widerspruch setzten: „*E sola cognitione spiritualis naturae omnes ridiculae opiniones philosophorum de anima humana facile diluuntur, praesertim si experientia, quam nobis conscii de nostris actionibus habemus, serio consulatur. Quis enim cum PYTHAGORAEEIS et PLATONICIS meminit se aliquando de coelo delapsum aut varia metempsychosi per diversa animalium corpora migrasse?*"

Wie wir eben gesehen haben, wird auch PLATO so wenig als ARISTOTELES genannt, wohl aber des ersteren Schule nach dem Namen des Meisters, während nach dem bereits Gesagten dies beim Weisen von Stagira nicht der Fall ist.

DEMOCRIT wird nur an einer Stelle genannt, an welcher seine Atomtheorie der stoischen und spinozistischen Lehre von der Unveränderlichkeit der Naturgesetze an die Seite gesetzt wird. (S. 68, 97.) Recht bezeichnend ist hier die Ausdrucksweise unseres Autors; die Widerlegung selbst gründet sich auf die *ratio* (d. h. wohl den *sensus intimus*) und auf die Erfahrung. „*Nulla necessitas absoluta et immutabilis causarum series rationi humanae aut constanti experientiae convenit, qualem SPINOSA statuit ac olim fatum DEMOCRITI seu aeterna atomorum series vel fatum STOICORUM seu creati mundi necessaria neque Deo libera ordinatio exigebat.*"

Die eben genannten STOIKER werden auch bei der Erörterung des Ursprungs der Menschenseele erwähnt, und zwar in ablehnender Weise: „*Origo animae nulla* (so das MS.; wahrscheinlich Schreibfehler für *nullae*) *causae creatae adscribi, neque cum STOICIS e divina alteriusque Spiritus substantia desumi potest. Utrique erroneae opinioni obstat natura spiritualis et conditio Entis simplicis*" &c.

Das von den sogenannten SOPHISTEN abgeleitete Eigenschaftswort gebraucht unser Autor ziemlich häufig, aber nie in Beziehung auf jene selbst, sondern weitaus am häufigsten von jenen Philosophen, welche den Höhepunkt der philosophiegeschichtlichen Entfaltung des Mittelalters bilden, von den Männern der Schola, von den SCHOLASTIKERN.

P. FRANTZ ist selbst in den Lehren der „Schule" aufgewachsen; freilich hat er dieselben nur in einer von fremdartigen Bestandteilen nicht freien Form kennen gelernt. Durch die geistige Entwicklung am Hofe MARIA THERESIENS sieht er sich genöthigt, vom scholastischen System auch noch alles das auf dem Altar des Cartesianismus zu opfern, was nicht geradezu der dogmatischen Auffassung, welche der Jesuitenorden officiell vertrat, schnurstraks zuwiderlief. Über diese vermittelnde oder besser unentschiedene Stellung, welche der Autor gegenüber dem scholastischen System als ganzem einnahm, mag man verschiedener Meinung sein, und es wird gewifs manchen Leser geben, der bei P. FRANTZ ein wenig mehr „Männerstolz vor Königsthronen" — um mit F. v. SCHILLER zu reden („An die Freude") — vorausgesetzt hätte. Wir wollen jedoch diese Frage dahingestellt sein lassen.

Jedenfalls hat unser Autor eine sehr tüchtige Schulung in der Scholastik, d. h. natürlich in der Spätscholastik oder Nachscholastik, durchgemacht. Das zeigt sich vor allem darin, dafs sich immer und immer wieder scholastische Reminiscenzen geltend machen, sobald unser Autor nur einen Augenblick lang nicht sehr auf der Hut ist. Nur ein recht eclatantes Beispiel mag dies zeigen.

Als einer der wesentlichsten Punkte, mit dem alles andere steht und fällt, gilt der auf THOMAS fufsenden Scholastik die

hylomorphische Theorie, welche besagt, daſs alles Körperliche aus einem rein potentiellen Veränderlichkeitsprincip, der Materie, und aus einem in sich unveränderlichen Wesensprincip, der Form im Sinne des griechischen *εἶδος*, zusammengesetzt ist. Erst in der neuesten Zeit ist diese Anschauung vonseiten der hervorragendsten Vertreter der aristotelisch-thomistischen Richtung wieder in ihrer ganzen Tragweite erkannt worden, und die gesicherten Resultate der modernen Naturforschung bieten gar keinen Grund, das hylomorphische System für unhaltbar zu erklären. P. FRANTZ hat nun offenbar in der Ordenslehranstalt, welcher er seine erste philosophische Ausbildung verdankte, gleichfalls mit dieser Theorie Bekanntschaft gemacht, und naturgemäſs waren diese Eindrücke so lebhafte, daſs sie für immer haften blieben. Zur Zeit aber, da er Director der philosophischen Facultät an der *Alma Mater Rudolphina* und zugleich Lehrer des Kronprinzen war, galt infolge gewisser bereits oben geschildeter Einflüsse die Lehre von Materie und Form als verfehmt, und an der Wiener Universität war es geradezu verboten, dieselbe vorzutragen oder zu vertheidigen. Demgemäſs befleiſst sich denn auch unser Autor, den Hylomorphismus mit aller Entschiedenheit zurückzuweisen. So verwirft er z. B. die peripatetisch-scholastische Lehre von der Thierseele einzig aus dem Grunde, weil diese Ansicht auf der hylomorphischen Theorie aufbaue, welche in dem aufgeklärten achtzehnten Jahrhundert bereits veraltet sei. Dabei bereitet es ihm keine Schwierigkeit, die Materie in dem vom scholastischen Wortgebrauch ganz verschiedenen Sinn der neueren Naturforschung zu fassen und daraufhin, freilich nicht mit Unrecht, zu versichern, die Sache sei ihm unverständlich: „*PERIPATETICI asserentes animas brutorum esse entia materialia neque tamen materiam, intelligi nequeunt*; *aut solum enim inane fundamentum rejectae ab omnibus formae substantialis quaerentibus reddere debent, aut materiae cogitandi potentiam concedere tenentur.*“ (S. 101 f. 144.) Dementsprechend definiert er auch das Wesen des Körpers: „*Corporis cujusque mundani essentia in modo compositionis variaque partium majorum et minorum combinatione consistet.*“ (S. 71, 101.) Nichtsdestoweniger dringt die frühzeitig einge-

sogene Anschauung von Materie und Form immer und immer wieder aufs neue durch, ehe unser Autor sich dessen versieht. So referiert er beispielshalber über die Ansicht, die geistigen Wesen seien aus Materie und Form zusammengesetzt: „*Alii spiritus entium compositorum numero inserebant eosque e materia nescio qua spirituali et forma componebant, eo fere modo, quo corpora materia et forma constare dicuntur;*“ diese Meinung vom Wesen des Geistes wird als unbegründet abgelehnt; allein nicht deshalb, weil das hylomorphische System an und für sich unhaltbar sei, sondern weil die aufgestellte Hypothese betreffs der Geister auf einer mangelhaften Fassung des Begriffs der Materie beruht: „*quae opinio sane levissima est et praeter quosdam vocabulorum lusus ac abusus nihil complectitur.*“ (S. 80, 112.) — Wenn sich hier wegen des unklaren Ausdrucks „*dicuntur*“ vielleicht darüber streiten läfst, welche Stellung P. FRANTZ im innersten seines Herzens der hylomorphischen Theorie gegenüber einnimmt, so sprechen andere Stellen umso deutlicher. Wohl scheint der Verfasser nirgends die Materie im streng aristotelischen Sinne zu nehmen, sondern er versucht, freilich ohne Erfolg, Atomismus und Hylomorphismus zu einem Ganzen zusammenzuschweifsen. Nichtsdestoweniger bleibt der Formbegriff in der scholastischen Auffassung bestehen, obwohl er eigentlich ohne den entsprechenden Begriff der *Materia prima* durchaus unzulänglich ist. Das thut indes nichts; „gehst du nicht willig, so brauch' ich Gewalt“ scheint unser Autor zu denken. Doch hören wir letzteren selbst. Von der wirkenden Ursache sprechend sagt er: „*Causae efficientis varia est divisio. Alia est enim creativa, alia productiva: haec solam formam, ut creatura, illa etiam materiam corporum ponit, ut Deus.*“ Da hätten wir denn mit bündigen Worten gesagt, dafs die Körper aus Materie und Form zusammengesetzt sind, und zwar ist unter *forma* die *forma substantialis* der Scholastiker zu verstehen, wie unser Autor selbst alsbald betont. Indem er nämlich auch eine Final-, Exemplar-, Material- und Formalursache annimmt, bestimmt er die vorletzte also: „*Materia, e qua per variam determinationem et modificationem varia entia composita fieri possunt; uti atomi elementares.*“ Dafs sich diese Definition

nicht mit der peripatetischen *materia prima* deckt, liegt auf der Hand. Von der Wesensform hingegen hat unser Autor den Schulbegriff noch ziemlich getreu im Gedächtnis behalten: „*Forma, per quam materia ad certam speciem corporis compositi determinatur, nimirum ea combinatione et modificatione, qua attributa constantia dicti entis compositi profluere possunt.*“ (S. 57 ff., 87 f.) Wo von einem *profluere* der Wesenseigenschaften die Rede ist, kann doch wohl nur an die scholastische *forma substantialis* als Quell dieser Ausflüsse gedacht werden.

Allein nicht immer schwankt unser Autor in ähnlicher Weise wie bezüglich der hylomorphischen Theorie. Wo nicht die Vorschriften der Kirche oder des Ordens Bund ihn nöthigten,

„Der Pflichten schwerste zu erfüllen,
Zu bändigen den eignen Willen“,

da zeigt sich unser Naturforscher im Philosophenmantel ganz als Kind seines Jahrhunderts. Auf die Vergangenheit glaubt er stolz, selbst verächtlich zurückblicken zu dürfen. „*Veterum superstitiosae opiniones*“, so äufsert er sich gelegentlich, „*de cometis, eclipsibus, auroris, borealibus, auguriis &c: et detecta his ultimis temporibus* (welch ein Hochgefühl!) *experimenta antliae, chemiae, electricitatis &c.* (über diese hat er selbst eine Abhandlung im Druck erscheinen lassen, hinsichtlich der vorletzten gieng er dem Kaiser bei dessen Versuchen an die Hand) *velut totidem ignorantiae nostrae testimonia adduci possunt.*“ (S. 74, 104.) Wir finden es daher begreiflich, dafs die mittelalterliche Metaphysik in solchen Augen keine Gnade und Barmherzigkeit findet.

Sofort auf der ersten Seite der *Praefatio* wird der Scholastik die Schuld an der angeblich allgemeinen Mifsachtung philosophischer Bestrebungen in die Schuhe geschoben, ein in seiner Allgemeinheit durchaus unberechtigter Vorwurf, welcher die entstellte Nachscholastik des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts mit der ins dreizehnte Jahrhundert fallenden Blütezeit der echten Scholastik willkürlich in einen Topf wirft: „*Abusus Metaphysicae ad vanas subtilitates ac impia etiam dogmata*“, so beginnt unser Autor mit Emphase, „*multis viris suspicionem inutilis sterilisque disciplinae injecit. Haec suspicio aut verius*

praejudicia ex auditis scholasticis magistris aut evolutis eorum libris ortum habuit, e quibus saepenumero verum objectum et finis nobilissimae hujus scientiae intelligi non potest." In derselben Weise, wie die Alchymie die Ursache sei, weshalb man die Chemie mit scheelem Auge betrachte, sei auch die Scholastik an der Geringschätzung der Metaphysik schuld: „*Quanto vel solum Chemiae nomen horrori sit quam plurimis, et quam ab ea velut inutili, quin et pernicioso studio ob quaedam Alchemistarum somnia plerique refugiant, quotidie experimur. Sapientibus maculam adspergerem, si aut chemiam propter quorundam incautam avaritiam aut metaphysicam propter ostentationem levissimorum aliquorum ingeniorum* (dieses Compliment ist offenbar an die Adresse der *scholastici magistri* gerichtet) *ipsis* (den *sapientibus* nämlich) *exosam fieri aut inutilem videri posse existimarem.*" Mit diesen Worten sagt unser Autor doch wohl klipp und klar, dafs man ihn ja nicht für einen Anhänger der veralteten Scholastik halten dürfe, und dafs er letztere, mag auch ein THOMAS von AQUIN sie lehren, für einen überwundenen Standpunkt halte.

Und in der That schliefst sich P. FRANTZ, wie gesagt, mit Vorliebe jenen Gelehrten an, welche er im Gegensatz zu den peripatetischen Scholastikern als *saniores philosophi* bezeichnet. (S. 93, 128.)

Einige Beispiele mögen als Beleg für das Gesagte dienen.

Von der scholastischen Erkenntnistheorie, in erster Linie von den ausführlich bekämpften *species impressae* und *expressae*, urtheilt unser Autor wegwerfend: „*Philosophis, qui seriis magis quam apparentibus argumentis delectantur, nunquam non displicuit mentalium picturarum praevius apparatus ante cognitionem veriorque semper visa est sententia. . .*" *&c.* (S. 94, 130.)

Von der mechanischen Weltanschauung heifst es, mit deutlicher Anspielung auf die aristotelisch-scholastische Physik: „*Qui machinam mundanam ejusque phaenomena mechanice declarat, officium philosophi implet, hoc nomine futurus indignus, si corporea mundi phaenomena per occultas vires, ignotas qualitates et inania vocabula exponere contendat.*" (S. 66, 95.)

Die eben angeführte Stelle ist nicht die einzige, an welcher direct oder indirect den Scholastikern der Name von Philosophen abgesprochen wird.

Sogar der — Antichrist mufs einmal herhalten, da es gilt, den bösen Scholastikern eins anzuhängen. Von den Versuchen der letzteren, den Begriff des Seienden nach seinen verschiedenen Phasen zu definieren, sagt unser Autor, nachdem er selbst mehrere solcher Definitionen des *ens* gegeben: „*Ejusmodi conceptibus nihil (?) novae claritatis ideae entis accedit; immo Sophistis* (das sind offenbar die Lehrer der Schule) *idonea materia offertur, ut ideae, quae omnibus aperta est, solitas tenebras* (o finsteres Mittelalter!) *affundant. Quis enim inficietur absentiam seu negationem alterius mundi aut Antichristi nunc suo modo esse, esse posse et non involvere contradictionem, cui tamen nemo sanae rationis* (THOMAS und SUAREZ sind also verrückte Köpfe!) *nomen entis tribuerit, quae merum nihilum et non ens esse scitur.*" (S. 38 f., 55.) Ein gröfseres Armutszeugnis für seine speculative Befähigung hätte sich unser Autor wohl schwerlich geben können!

Anderwärts (S. 52 f., 62) äufsert sich P. FRANTZ über die Frage, ob der Begriff des Seins und ähnliche als univok zu fassen sei, in folgenden Ausdrücken, die an Deutlichkeit gewifs nichts zu wünschen übrig lassen: „*Num ens, substantia, spiritus Deo et creaturis, et entis conceptus substantiae et accidenti seu modo entis univoce conveniat, vel num rei ac entis idea eadem vel diversa sit, multis saeculis incassum* (so? wer sagt das unserm Autor?) *disceptatum est in scholis. Cum similes quaestiones a dictorum vocabulorum definitione seu explicatione unice dependeant, et vocabulorum sensus varia philosophorum abstractione variatus Deo et creaturis convenire aut non convenire possit, celeberrima haec litigia scholastica philosophis indigna censemus.*" Es ist wohl ein grofses Glück, dafs philosophische Probleme, und wären es selbst *litigia scholastica,* nicht durch derlei Machtsprüche gelöst werden können. Dem P. FRANTZ selbst wäre es sehr zustatten gekommen, wenn er von der Wichtigkeit der den Seinsbegriff betreffenden Fragen eine genauere oder überhaupt nur irgendeine Vorstellung gehabt hätte; dann

hätte er sich gewifs besonnen, die unkörperlichen Wesen in der denkbar hölzernsten Weise in Gott, Engel und Menschenseele einzutheilen. Doch, um mit HORAZ zu sprechen:

„Quandoque bonus dormitat HOMERUS!“ (Ars poet. 359.)

Das energischeste *Quos ego* aber bekommt die scholastische Philosophie gelegentlich der Besprechung der scotistischen *„distinctio formalis ex natura rei“* zu hören. Unser Autor übernimmt nämlich von der Scholastik die Eintheilung der Distinction in *„distinctio rationis ratiocinantis“* und *„distinctio rationis ratiocinatae“;* wir geben seine Worte wieder, weil das Verständnis des Folgenden dies erheischt: „. . . *Haec ultima distinctio rationis* (im Gegensatz zu d. *realis* und zu d. *modalis*) *vel spectat solam differentiam modi et claritatis, qui v. g. invenitur inter definitionem et definitum; vel spectat varia ejusdem rei attributa seu relationes ejusdem entis ad varios terminos, uti hominis ad sensationes et discursus. Priore consideratione distinctio rationis solet in scholis dici rationis ratiocinantis, posterior autem rationis ratiocinatae.“* Daran anschliefsend fährt nun unser Autor mit wenig Witz und viel Behagen also fort: *„Ex hac ultima* (nämlich der *distinctio rationis ratiocinatae*) *Scotistae conantur elicere distinctionem realem minorem, quae etiam distinctio media inter realem et rationis, vel formalis ex natura rei, vel ab auctore scotistica appellatur; Thomistae autem virtualem intrinsecam* (das Wort *intrinsecus* galt nämlich im Mittelalter als Adjectiv und mufste sich deshalb sowohl die Declination nach allen drei Geschlechtern als auch die Adverbbildung, *intrinsece*, gefallen lassen) *seu aequivalentem reali distinctioni effingunt. Utriusque scholae celeberrima haec figmenta eo uno fundamento nituntur, quod sibi persuadeant, identificatis, quae distinctione rationis varia apparent, nemine etiam cogitante convenire praedicata contradictoria; adeoque reperiri etiam inter identificata realem aliquam seu fundamentalem distinctionem, aut virtute paria illa esse ac aequivalere realiter distinctis. Ejusmodi sophisticas innocentes quidem, at inanes argutias eadem confusio identitatis essentiae et convenientiae peperit, quae protulit Spinosismum.“* (S. 47 f., 71.)

Wir haben natürlich keine Veranlassung, uns für die Distinction des SCOTUS zu erhitzen; man fühlt es ja von selbst heraus, dafs es dem Verfasser viel weniger um diese Eintheilung des Unterschiedsbegriffes als vielmehr darum zu thun ist, den verhafsten Scholastikern, die hier gar des Pantheismus verdächtigt erscheinen, einen Hieb zu versetzen.

Aber besonders einmal scheint unser Autor ganz vergessen zu haben, was er von den *figmenta* und *inania vocabula*, wie er zu sagen pflegt, sonst zu halten gewohnt ist. Und dabei handelt es sich nicht einmal um einen von der Schule recipierten Begriff, sondern um die Ansicht einer Richtung, die sich mit den Hauptvertretern der Scholastik, mit den Anhängern des THOMAS v. AQUINO, in bewufstem Widerstreit befindet. Der Grund, weshalb unser Autor auf einmal scholastisch denkt, liegt jedoch, wie schon weiter oben bemerkt worden ist, auf der Hand. Wir vernehmen eben den Jesuiten und Anhänger des Jesuiten P. MOLINA, wenn wir bei der Aufzählung der Eigenschaften Gottes u. a. auch lesen: „*Omniscius et providissimus, qui et possibilia scientia simplicis intelligentiae, et praesentia atque futura scientia visionis, et quae sub quavis conditione creaturae liberae electurae forent, scientia media cognoscit.*‘, (S. 108, 156.) Indes, entgegnet man vielleicht, soll es ein Vorwurf sein, wenn ein Jesuit die *scientia media* seines Ordensgenossen vertheidigt? Gewifs nicht, antworten wir; ein Augustiner oder Dominicaner hätte gewifs auch die Lehre der eigenen Schule vertreten. Aber ein Augustiner oder Dominicaner oder sonst jemand hätte gewifs auch die gegnerische Meinung angeführt und seine Gründe gegen dieselbe vorgebracht. In einer Streitfrage, und noch dazu in einer grundlegenden, blofs die eigene Ansicht ohne Begründung apodiktisch hinstellen ist unwissenschaftlich.

Doch verlassen wir das Mittelalter und sehen wir zu, wie unser Autor gegenüber den philosophischen Strömungen der neueren Zeit Stellung nimmt.

VI. P. FRANTZ und der Cartesianismus.

Was unser Autor von den theilweise vorcartesianischen Skeptikern denkt, haben wir schon berührt, als wir von der Art und Weise, in der P. FRANTZ seine Gegner behandelt, zu sprechen hatten. Andere vorcartesianische Gelehrte, welche in die erste Periode der neueren Zeit fielen, sind nicht citiert, wenn wir von P. MOLINA absehen, den wir bereits im vorigen Capitel erwähnen mufsten. Somit wären wir bereits bei DESCARTES angelangt.

Dafs unserm Autor sein Verhältnis zu diesem Philosophen durch äufsere Umstände gewissermafsen vorgezeichnet war, haben wir ebenfalls gesehen. Wie es gelungen ist, zwischen diesen verschiedenen Symplegaden heil und unversehrt hindurchzufahren, und ob dies überhaupt gelungen ist, haben wir nunmehr zu untersuchen.

Unsere Aufgabe wäre eine bedeutend leichtere, wenn wir auch den im obengenannten Rechenschaftsbericht *(Méthode qu'on a suivie dans l'Éducation de l'Archiduc JOSEF)* erwähnten *„Tractatus Logicae“* noch aufzufinden vermöchten. Es findet sich jedoch von demselben weder in der Allerh. k. und k. Familien-Fideicommifs-Bibliothek noch in dem k. und k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv noch auch in der k. und k. Hofbibliothek eine Spur. Doch erlauben uns wenigstens die im *Tractatus Metaphysicae* enthaltenen Andeutungen und Verweisungen, uns von diesem *Tractatus Logicae* eine beiläufige Vorstellung zu bilden.

Auch wenn gar keine positiven Anhaltspunkte vorhanden wären, müfsten wir aufs bestimmteste annehmen, dafs der *Tractatus Logicae* im cartesianischen Geiste gehalten sei.

In der That theilt uns der Rechenschaftsbericht (s. o.) Folgendes mit: *„L'abrégé de philosophie tel qu'il fut donné au Sérénissime Archiduc renfermoit deux parties principales, savoir la Logique ou l'art de découvrir et de démontrer la vérité par une suite de raisonnements, et la Métaphysique, l'une et l'autre établie sur des principes simples mais solides“ &c.* Früher (a. a. O. S. 29 f.) hiefs es, mit deutlicher Rücksichtnahme

auf den logischen Abschnitt des für den Kronprinzen compilierten Lehrbuches: *„Le petit traité philosophique composé exprès pour l'usage de Son Altesse Royale ne renfermoit que le simple nécessaire; on eut soin d'en écarter toutes les subtilités plus ingénieuses qu'utiles, comme les catégories (MS. Cathegories), les universaux, la conversion des propositions, l'être de raison et cent autres de la même espèce" &c.*

Wenn man diese Sätze liest, glaubt man wirklich einen der Verfasser der bereits oben erwähnten cartesianischen *Art de penser* zu hören, so genau stimmen die ausgesprochenen Gedanken überein.

Heifst im Rechenschaftsbericht die Logik *„l'art de découvrir et de démontrer la vérité"*, so finden wir am Beginn der cartesianischen Logik von Port Royal genau dieselbe Begriffsbestimmung (sofort nach dem Schlufs des einleitenden *Second discours*): *„La Logique est l'art de bien conduire la raison dans la connoissance des choses, tant pour s'instruire soi-même, que pour en instruire les autres";* wobei zu beachten ist, dafs *démontrer* nichts anderes besagt als eben *„instruire les autres"*.

Sowohl die Logik von Port Royal als auch jene des P. FRANTZ setzen die thunlichste Kürze auf ihr Programm: man wolle darüber die früher zu anderem Behufe mitgetheilte Einleitung der ersteren nachsehen.

Unter den „mehr genialen als nützlichen Spitzfindigkeiten" figurieren an erster Stelle im Rechenschaftsbericht die aristotelischen Kategorien; das cartesianische Handbuch äufsert sich über letztere also: *„Voilà les dix catégories d'ARISTOTE, dont on fait tant de mystères, quoi qu'à dire le vrai, ce soit une chose de soi très peu utile, qui non seulement ne sert guères à former le jugement, ce qui est le but de la vraye (sic) Logique, mais qui souvant y nuit beaucoup pour deux raisons qu'il est important de remarquer."* Wir gestatten uns, diese *deux raisons* hierher zu setzen, da sie auch für unsern Zweck von Bedeutung sind, wie sich sofort zeigen wird. *„La première est qu'on regarde ces catégories comme une chose établie sur la raison et sur la vérité, au lieu que c'est une chose tout arbitraire, et qui n'a de fondement que dans*

l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leur pensées, chacun selon sa manière de philosopher . . . . . La seconde raison qui rend l'étude des catégories dangereuse, est qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, à s'imaginer qu'ils savent toutes choses, lorsqu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire et distincte. . . ." (a. a. O. I. P., ch. 3.) Dasselbe pädagogische Bedenken, welches die eben angeführte *seconde raison* hervorhebt, giebt der Rechenschaftsbericht an, wenn er von der Untersuchung gewisser Probleme fürchtet, dafs dieselben „*n'aboutissent qu'à savoir vetiller sur des questions de mots aussi ridicules que frivoles.*" (Méthode &c. S. 30; ähnliche Worte P. FRANTZ Tract. Met. S. 52, 62.)

Ebenso wie die Kategorientafel werden auch die sog. Universalien vom Rechenschaftsbericht den überflüssigen Dingen beigezählt; in gleichem Sinne sagt die Logik von Port Royal nach der kurzen Besprechung der fünf Allgemeinbegriffe: „*En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq Universaux qu'on traite dans l'école avec tant d'étendue. Car il sert de très peu de sçavoir qu'il y a des Genres, des Espèces, des Différences, des Propres et des Accidents; mais l'importance est de reconnoître les vrais genres des choses, les vraies espèces de chaque genre, leurs vraies différences, leurs vrais propriétés, et les accidents qui leur conviennent.*" (I. P., ch. 7, am Ende.)

Die Umkehrung der Urtheile, welche im Rechenschaftsbericht und somit in der Logik des P. FRANTZ ebensowenig Gnade findet als die aristotelischen Kategorien und Kategorumena, ist im Lehrbuch von Port Royal allerdings in vier Capiteln (ch. 17 bis 20 des II. Theiles) abgehandelt; zur Vorsorge ist jedoch die Warnung an die Spitze gestellt: „*Les chapitres suivants sont un peu difficiles à comprendre, et ne sont nécessaires que pour la spéculation; c'est pourquoi ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, les peuvent passer.*" Selbstverständlich liefs sich JOSEFs Lehrer dies gesagt sein!

Warum sich endlich für das arme „*être de raison*“ in P. FRANTZ' Logik kein Plätzchen finden wollte, ist ebenfalls in dem cartesianischen Handbuch angedeutet; in diesem lesen wir nämlich: „*Que si les objets représentés par ces idées, soit de substances, soit de modes, sont en effet tels qu'ils nous sont représentés, on les appelle véritables: que s'ils ne sont pas tels, on les appelle fausses (notabene!) en la manière qu'elles le peuvent être: et c'est ce qu'on appelle dans les écoles êtres de raison, qui consistent ordinairement dans l'assemblage que l'esprit fait de deux idées réelles en soi, mais qui ne sont pas jointes dans la vérité, pour en former une même idée, comme celle qu'on peut se former d'une montaigne d'or est un être de raison, parce qu'elle est composée de deux idées, de montaigne et d'or, qu'elle représente comme unies, quoiqu'elles ne le soient point véritablement.*“ (I. P., ch. 2.) Auf eine solche Schilderung hin mag P. FRANTZ wohl die Lust vergangen sein, seinen Schüler vom *ens rationis* zu unterhalten!

Alle Angaben also, welche sich im Rechenschaftsbericht finden, zwingen uns, an die *Art de penser* von Port Royal als die Vorlage von P. FRANTZ' *Tractatus Logicae* zu denken.

Gehen wir jetzt dazu über, die auf denselben *Tractatus Logicae* bezüglichen Verweisungen zu prüfen, die im *Tractatus Metaphysicae* vorliegen.

Am Beginne der I. Lection des ersten Theiles, welche „*de naturis ac attributis primarum generalium veritatum et earum adversariis*“ handelt, erfahren wir einiges über den Gegenstand der Logik und über deren Verhältnis zur Metaphysik: „*Ea, quae generatim ad veritatis naturam, attributa, impedimenta et divisionem pertinent, facem praeferunt ad ea rite cognoscenda, quae de generalibus primisque veritatibus hoc loco afferentur. Solet autem Logica priores illas notitias interim a Metaphysica mutuari, ut, quae de immediata idearum inter se conformitate in iudiciis et mediata eorundem consensione illata e connexione cum tertia in discursibus Ars cogitandi docet et tironibus philosophis proponit, clarius et plenius intelligi possint.*“ Man beobachte wohl, dafs hier und auch sonst meistens die Logik „*Ars cogitandi*“ (d. h. doch „*l'Art de penser*“) genannt wird.

„Eae igitur praemissae in Logica notitiae“, so wird dem Kronprinzen ans Herz gelegt, *„hic studiose repetendae et cumprimis doctrinae de criterio veritatis et propositionum evidentia et certitudine in mentem revocandae sunt.“* Der *Tractatus Logicae* enthielt also die zuletzt genannten Capitel, aber nur im Umrifs, da in der Metaphysik diese erkenntnistheoretischen Themen ausführlich erörtert sind.

Dafs der Begriff der Wahrheit auch in der Logik zur Sprache gekommen war, bestätigt eine andere Stelle: *„Veritas entis seu veritas realis seu ens esse verum aliud non est quam conformitas essentiae entis cum ejusdem attributis; uti de metaphysica veritate dictum est in Logica.“* (S. 50, 73.)

Dafs unser Autor seine Logik als formale Logik fafst, sagt er selbst: *„Ejusmodi generales scientiarum omnium fontes ad solam veritatem internam constringi nequeunt. Hanc solam Logica praeceptis suis assequi conatur, ad congruentiam idearum intenta, quin rerum existentiam investiget. At Metaphysica his angustiis non continetur, sed ultra internam veritatem etiam externam seu conformitatem congruentium idearum cum externis objectis spectat“* u. s. f. (S. 10, 3.)

Aus rein pädagogischen, aber nicht in der Natur der Sache gelegenen Gründen geht die Logik der Metaphysik voraus, während alle andern Wissenschaftsgebiete erst an die Metaphysik anschliefsen: *„E quo quidem* (nämlich aus der Definition der Metaphysik) *facili discursu consequitur Metaphysicam reliquis scientiis omnibus principia et fundamenta praebere, et, ni perperam ac praepostere quis agere velit, Physicae, Medicinae, Ethicae, naturali Jurisprudentiae et Theologiae praemitti debere. Logica sola, cum tota in excolendo intellectu, abstergendis judiciorum erroribus et perficiendis ordinandisque mentis humanae actionibus versetur, ut ea assequendis veritatibus tum generalibus tum particularibus reddatur idonea, Metaphysicam praecedere debet.* (Letzteres wird auch anderwärts betont; vgl. S. 38, 54.) *Ipsa tamen Logica omne regularum suarum robur, et fundamenta et principia, unde huic arti scientiae nomen accedit, interim a Metaphysica mutuatur.“* (Praef. S. 4.)

Aus der eben angegebenen Darstellung geht hervor, dafs auch die Methodenlehre *(„in perficiendis ordinandisque mentis humanae actionibus")* einen wichtigen Bestandtheil der formalen Logik bildet; also ganz so wie in der cartesianischen Logik, welche nicht in drei, sondern in vier Theile zerfällt: *„Cet art consiste dans les reflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit, concevoir, juger, raisonner et ordonner,"* (A. a. O. bald nach dem Ende des *second discours*). Doch wird auf diese Analogie weniger Gewicht zu legen sein.

Als *Ars cogitandi* bezeichnet unser Autor noch sehr oft die Logik (z. B. S. 19, 21, S. 28, 39); wir theilen jedoch nur noch eine Stelle mit, welche die Ideenlehre streift und zugleich annehmen läfst, dafs in der *Ars cogitandi* des P. FRANTZ auch die Elemente der empirischen Psychologie berührt worden sind: *„Quod ad animae humanae facultates, operationes ac ideas triplices attinet, illarum pleraeque notitiae philosopho necessariae in Logica praemissae sunt, ut ea praecepta melius intelligerentur, quibus Ars recte cogitandi mentem humanam ejusque actiones dirigere et perficere debet. Quare hinc (sic) repetendum, quae et quot potentiae seu facultates spirituales et sensitivae animae, ad quas revocandus sit appetitus, phantasiae, memoria &c. quae et quotuplices operationes mentis, voluntatis, vis motricis, quid ideae adventitiae, factitiae, innatae, et num ac in quo sensu hae postremae admittendae sint &c."* (S. 92, 127.)

Was wir also über den Inhalt der Logik des P. FRANTZ in Erfahrung zu bringen vermögen, weist uns einerseits deutlich auf die *Art de penser* von Port Royal hin oder steht wenigstens einer solchen Abhängigkeit durchaus nicht im Wege.

Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen und zu den beiden inneren Kriterien, dem positiven und negativen, auch noch ein äufseres hinzufügen, welches wohl den Ausschlag giebt.

Vorerst sei eine Bemerkung gestattet. Bei der Zusammenstellung des Rechenschaftsberichtes hatte dessen Verfasser — vermuthlich LAMINE, der zweite Erzieher JOSEFs, selbst — doch wohl sicherlich den *Tractatus Logicae* des P. FRANTZ

ebenso wie den *Tractatus Metaphysicae* vor sich, und wir können dann mit Grund annehmen, dafs die im Rechenschaftsbericht geltend gemachten Gesichtspunkte über logische Studien auch in der Einleitung zur Logik des P. FRANTZ angeführt waren, in ähnlicher Weise etwa, wie im *Tractatus Metaphysicae* eine Abhandlung über Begriff, Zweck, Wert und Methode der Metaphysik zur Einführung *(praefatio)* dient.

Unter dieser Voraussetzung lese man nochmals im Rechenschaftsbericht eine schon wiederholt citierte Stelle (S. 30) und vergleiche dazu das im *premier discours* der *Art de penser* von Port Royal Gesagte:

Rechenschaftsbericht:	*Logique* von Port Royal:
. . . *on eut soin d'en écarter toutes les subtilités plus ingénieuses qu'utiles, comme . . . la conversion des propositions, l'être de raison et cent autres de la même espèce, qui n'aboutissent qu'à savoir vetiller sur des questions de mots aussi ridicules que frivoles,*	*On a été plus en doute sur certaines matières assez épineuses et peu utiles, comme les conversions des propositions, la démonstration des règles des figures; mais enfin on s'est résolu de ne les pas retrancher . . . il est vrai que' lorsque la difficulté ne se termine à la connoissance d'aucune vérité, on a raison de dire:*
stultum est enim difficiles habere nugas. . . .	*Stultum est difficiles habere nugas. . . .*

Die Übereinstimmung geht also so weit, dafs selbst ein Citat mit herübergenommen erscheint. Dieser Umstand im Verein mit allen andern angeführten gleich schwer ins Gewicht fallenden Gründen schliefst wohl jeden Zweifel betreffs der Beziehungen zwischen der Logik des P. FRANTZ und jener von Port Royal endgiltig aus.

Die Benützung, und zwar die unmittelbare, — allerdings mit theilweiser Heranziehung des GENOVESI — kann als gesichert gelten.

Durch dieses Resultat haben wir einen ungemein wichtigen Anhaltspunkt für die Beurtheilung unseres *Tractatus Metaphysicae* gewonnen.

Bereits anderwärts ist dargethan worden, dafs letzterer unmittelbar auf GENOVESI und SCHERFFER zurückgeht. Nach dem, was wir in der vorliegenden Untersuchung nachgewiesen haben, dürfen wir vielleicht nicht mit Unrecht annehmen, dafs P. FRANTZ selbst den DESCARTES gelesen hat. Wie dem auch sein mag, jedenfalls schliefst sich unser Autor dem französischen Philosophen an, wo er nur immer kann.

Dafs er dabei öfters in die Enge getrieben wird, liegt in der Natur der Sache.

Einige Beispiele mögen als Belege dienen.

Schon in der Sprache und im Stil macht sich der Einflufs des DESCARTES merklich fühlbar. Man sieht überall, wie sich der Verfasser Mühe giebt, die oft trockenen Erörterungen der Scholastiker durch ein hübsches und gewandtes Latein zu ersetzen, das mitunter lebhaft an den Salonstil des französischen Philosophen gemahnt. Dabei hat jedoch P. FRANTZ so viel Achtung vor der Wissenschaft, dafs er dort, wo der Gegenstand eine gröfsere Eleganz der Diction nicht gestattet, diesem Umstand Rechnung trägt; namentlich in der Ontologie kann dies beobachtet werden. Die Latinität unseres Autors zeigt durchwegs einen gefälligen, leichten Flufs, wie sich dies bei der damals so gut wie heute mustergiltigen Schulung in den Lehranstalten der Jesuiten erwarten läfst. Dafs er über seinen mehrjährigen unausgesetzten naturwissenschaftlichen Forschungen den Unterschied zwischen ‚*vel*‘ und ‚*aut*‘ und ähnliche stilistische und grammatische Dinge nicht mehr gegenwärtig hat, wird ihm jeder Billigdenkende zugute halten, wie ihm denn auch der Kronprinz solcherlei gern verziehen haben mag. Weit wichtiger für uns ist, dafs unser Autor sich einiger philosophischer Kunstausdrücke nicht nach der von den peripatetischen Scholastikern ausgeprägten, sondern nach der von DESCARTES beliebten Bedeutung, wenn nicht immer, so doch häufig, bedient. Bei manchen Ausdrücken wird man demgemäfs eher ein französisches als ein lateinisches Lexikon zurathe ziehen müssen. Wenn z. B. unser Autor von ‚*reflexio*‘ spricht, so wird man in der Regel nicht an die auf die eigenen Acte gerichtete Thätigkeit des Geistes, sondern an etwas wie „Überlegung“, „Schlufsfolgerung“ zu denken

haben. In ersterem Sinn ist *reflexio* nur das eine oder anderemal (S. 86, 120) gebraucht; in letzterem Sinn dagegen unzähligemal (S. 16, 14; S. 25, 31; S. 26, 33; S. 33, 51; S. 95, 131; S. 101, 152; S. 109, 158 u. a.).

Auch das von DESCARTES wiederholt verwendete Exempel vom Dreieck wird (S. 37, 54) gelegentlich von unserm Autor verwertet; als Zeichen einer mit DESCARTES getheilten Neigung zur Geometrie mag angesehen werden, dafs diese letztere sogar zur Erläuterung des Trinitätsdogmas dienen mufs: „*Quis nesciat,*“ fragt P. FRANTZ, „*christianum dogma de Trinitatis mysterio non adversari primae veritati: quaecunque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; cum divinae personae eadem ratione naturae et inter se et cum tertia conveniunt, ea prope at imperfecta similitudine, qua figurae geometricae et dissimiles et ob spatium conclusum aequales esse demonstrantur?*“

Zu dem eben Gesagten mufs jedoch bemerkt werden, dafs es gerade die Geometrie war, welche der Kronprinz mit besonderer Vorliebe betrieb; es soll hiemit nur einer mifsverständlichen Auffassung unseres Arguments, das blofs als leichter Indicienbeweis Geltung beanspruchen darf, vorgebeugt werden.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das Verhältnis, welches unser Autor zur cartesianischen Philosophie im engsten Sinne einnehmen will.

Schon der Begriff der Metaphysik als der „Wissenschaft von den allgemeinen Wahrheiten“ *(scientia generalium veritatum, praef. S. 4)* bringt das Bestreben zum Ausdruck, in cartesianisches Fahrwasser einzulenken. Denn unser Autor bestimmt diese allgemeinen Wahrheiten so: „*Primarum et generalium veritatum nomine ea omnia axiomata seu propositiones et sententias comprehendimus, quae cuivis per se ita perspicuae sunt, ut ulteriore demonstratione, argumentis, declaratione et exemplorum luce non egeant. Immo ex his omne robur aliae veritates accipiunt, quas solo discursu assequimur: in has omnis demonstratio qualiscunque scientiae tandem resolvitur et desinit: in his mens humana tuto et plene quiescit.*“ (S. 10, 2.) Demgemäfs heifst es in der Einleitung über den Zweck der Metaphysik: „*Neque finis alter statui potest quam distincta, clara*

et certa rerum omnium cognitio" (praef. S. 4.). Wer jemals ein peripatetisch-scholastisches Lehrbuch der Metaphysik in der Hand gehabt hat oder sich vielleicht an die herrlichen Ausführungen des THOMAS von AQUINO über diesen Gegenstand im Commentar zu des Stagiriten Metaphysik erinnert, wird unbedenklich zugeben, dafs aus den Worten des P. FRANTZ kein Scholastiker spricht. Die Brücke zwischen dem Erkenntnissubject und einer transsubjectiven Aufsenwelt ist auf solche Weise bereits abgebrochen; zwischen Geist und Materie ist eine tiefe Kluft eröffnet. Man lasse sich nicht irreführen, wenn unser Autor des weiteren bemerkt (S. 10, 3), die Metaphysik habe es mit den äufseren Objecten zu thun, im Gegensatz zur Logik, welche blofs die Beziehungen der Vorstellungen unter einander ohne Rücksicht auf deren reales Vorkommen ins Auge fafst; denn sofort wird mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, dafs dabei an nichts anderes als an die subjective Evidenz, an die *idea clara et distincta* zu denken ist.

Wollte jetzt unser Autor consequent sein, so müfste er mit DESCARTES in der Analyse der klaren und deutlichen Erkenntnisse so weit negativ fortschreiten, bis er bei dem *Cogito ergo sum* angelangt wäre.

Das war jedoch für ihn eine verbotene Frucht.

Bereits oben (S. 56) haben wir darauf hingewiesen, dafs auf Befehl der Generalcongregation (des Generalcapitels) des Jesuitenordens vom Jahre 1706 auch der Satz verurtheilt worden war: „*Mens humana de omnibus dubitare potest ac debet, praeterquam quod cogitet, ergo existat.*"

Wie läfst sich also diesem Gebot des Ordens Genüge thun, ohne dafs das cartesianische *Cogito ergo sum* als erstes und oberstes Princip fallen gelassen wird?

Unser Autor hilft sich so aus der Verlegenheit, dafs er dem *Cogito ergo sum* noch drei weitere, wenn auch secundäre Wahrheitskriterien an die Seite stellt und das *Cogito ergo sum* demgemäfs interpretiert.

Während also DESCARTES in der ersten Meditation (nach der „Synopsis") die *causae* erörtert, „*propter quas de rebus omnibus, praesertim materialibus, possumus dubitare,*" verläfst

P. FRANTZ glücklich sofort in der *Lectio prima* die schiefe Ebene des universalen Zweifels und gewinnt durch Zurückweisung des Skepticismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen den festen Boden einer ganzen Reihe von Wahrheiten, auf denen er mit voller Zuversicht weiterbauen kann. Wenn wir den Gedankengang unseres Autors mit wenigen Strichen charakterisieren wollen, dürfen wir ungefähr so sagen: Bevor auf die einzelnen Probleme der Metaphysik eingegangen werden kann, ist die Vorfrage zu erledigen, ob eine Metaphysik objectiv möglich ist; ist aber die Metaphysik die *scientia primarum et generalium veritatum*, so ist diese Vorfrage dahin zu präcisieren, ob solche „allgemeine Wahrheiten" überhaupt vorhanden sind. Die Antwort hierauf kann eine doppelte sein. Entweder ist jeder beliebige Inhalt des Denkens *eo ipso* als Denkinhalt wahr, wie der Panlogismus will, oder jeder Denkinhalt ist als solcher schon von vorneherein falsch, wie der Skepticismus behauptet. „Ersterer, welchem das Denken mit dem Wissen, das thatsächliche mit dem vernünftigen Denken in eins zusammenfällt, ist logischer Optimismus; der letztere, dem jegliches (wirkliche und vernünftige, gleichviel) Denken als Denkillusion (Scheinwissen) erscheint, ist logischer Pessimismus. Beide, insofern sie von einem günstigen oder ungünstigen Vorurtheil bezüglich des Denkens als Wissens ausgehen, sind unkritischer (positiver oder negativer) Dogmatismus." (ZIMMERMANN, Anthroposophie S. 16.) Diesen negativen Dogmatismus widerlegt unser Autor in der ersten Lection, wobei er zugleich auf das richtige Element im Skepticismus, auf die berechtigte, aber zu weit getriebene Ablehnung eines unkritischen positiven Dogmatismus, nachdrücklich hinweist; nach dieser doppelten Richtung faſst er die in der ersten Lection (des ersten Theiles) gewonnenen Resultate in die folgenden zwei Bemerkungen zusammen: *„Prima est, quoniam Scepticis, qui in generale dubium immoderate propendent, etiam dubia videri debent principia et fundamenta ipsius Scepticismi* (eine Äuſserung, die auch auf DESCARTES' Meditationen trefflich paſst und von P. FRANTZ wohl auch mit in diesem Sinne gemeint ist!); *necessario consequitur dubium ac ambiguum his omnibus esse: num detur aut dari possit Scepticismus; num somnient, num*

delirent (das zweite wohl eine spitze Wendung gegen den Franzosen, welcher das erstere zum Gegenstand des hypothetischen Zweifels gemacht!); *num serio sic cogitent et loquantur; num res aliae, num ipsi, num alii a seipsis existant; num denique humanae divinaeque auctoritati locus et pondus concedi possit, ubi omnes accessus sensuum et rationis occlusi sunt. . . . Altera (sc. animadversio) ad commendandam ingeniorum moderationem seu modestum scientiarum usum repetitur. Hic usus inter immoderatum Scepticismus et temeritatem medius sit oportet; nam aeque periculosum est et solidae doctrinae adversatur de quacunque re et in quacumque hypothesi ac experimento vim demonstrationis et scientiam venditare ac in clarissimis veritatibus assensum dubitatione cohibere.*“ (S. 17 f., 19.) Ist aber eine Anzahl von Wahrheiten über jeden vernünftigen Zweifel erhaben, wie solches nach den eben vernommenen Ausführungen unseres Autors in der That der Fall ist, so bleibt für ein einziges oberstes Princip, das alle andern ausschlösse, kein Raum mehr; das *Cogito ergo sum* als archimedischer Punkt erweist sich als überflüssig, da eine ganze Reihe von festen Punkten vorhanden ist, die als Ausgangspunkte des Philosophierens dienen können, und da es sich dann nicht mehr darum handeln kann, die Welt der Philosophie zu bewegen, d. h. sie über den Haufen zu werfen, sondern blofs darum, diese unerschütterlich feststehende Welt in ihren letzten Gründen zu erfassen.

Damit aber doch einigermafsen der Schein gewahrt sei, das cartesianische *Cogito ergo sum* sei der Ausgangspunkt der Metaphysik, sucht P. FRANTZ sein oberstes Erkenntnisprincip, den *Sensus intimus,* in das *Cogito ergo sum* hineinzuinterpretieren. Er meint nämlich: „*Cartesianus primarum veritatum fons et norma: id de aliquo vere affirmari potest, quod in illius clara idea continetur; vel altera: cogito ergo sum: vel idem aliis vocabulis et obscuriore significatione denotat, quod nos voce intimi sensus intelligimus; vel fontibus et normis annumerari non debet, sed illis potius veritatibus, quae ex intimo sensu promanant, aut prorsus sunt identicae.*“ (S. 21, 25.)

DESCARTES würde sich für eine solche Auffassung seiner Lehre vom ersten Princip, wie sie hier von P. FRANTZ als

denkbar hingestellt wird, jedenfalls höflichst bedankt haben. Was unser Autor vom *Intimus sensus* vorträgt, ist alles andere eher als cartesianisch; und es wäre wohl aufrichtiger gewesen, den Gegensatz zu DESCARTES auch offen und in aller Form zuzugeben, als zu diplomatischen Winkelzügen — unser Autor war ja schon früher einmal bei einer diplomatischen Function betheiligt und sollte später selbst Diplomaten für den Orient heranbilden — zu greifen.

Damit hätten wir bereits am Cardinalpunkt der Erkenntnistheorie und der modernen Philosophie überhaupt die Methode kennen gelernt, deren sich unser Autor bedient, um eine — das Wort pafst trefflich — Coalition zwischen der verkümmerten Spätscholastik einerseits und der durch DESCARTES eröffneten neuen Gedankenwelt anderseits herzustellen.

Verfolgen wir diese Coalitionsbestrebungen des weiteren.

Bereits der *sensus intimus* des P. FRANTZ war nichts weniger als rein cartesianisch gewesen; noch gröfser wird aber die Abweichung, wenn in der dritten Lection dem *Sensus intimus* noch drei andere fast gleichberechtigte Kriterien an die Seite gestellt werden: „*E praemissa consideratione sensus intimi palam est innumeras generales veritates superesse, quarum objecta intime nos afficere nequeunt atque adeo neque, quod verum est, ad hunc fontem reduci, neque intimi sensus norma examinari potest. Aliae igitur regulae ac indicia afferenda sunt, quibus iudicia, quae inter generales veritates locum habent, certo distinguantur ac evidentia fiant. Quamquam autem, ut superius monui, huiusmodi principia minore gradu vivacitatis nos afficere soleant ac sensus intimus, non minore tamen claritate et certitudine sanam mentem ad assensum movent.*“ (S. 22, 26.) Für die Art und Weise, wie sich unser Autor das Verhältnis dieser secundären Kriterien zum *sensus intimus* dachte, ist es gewifs bezeichnend, dafs er letzterem eine eigene Lection (die zweite) für sich allein reserviert, während die ersteren alle drei in nur einer Lection (der dritten) zusammengefafst werden. Doch hören wir weiter: „*Haec indicia* (der *sensus intimus* ist nirgendwo als *indicium* charakterisiert!), *principia seu regulas ad triplex testimonium reduco: sensus communis, sensuum*

externorum et auctoritatis humanae." (S. 23, 27.) Das an zweiter Stelle genannte dieser Kriterien könnte sich ein Cartesianer noch gefallen lassen; hat doch der Meister selbst — unserer Ansicht nach allerdings nur in glücklicher Inconsequenz — eine auf dem Zeugnis der Sinne beruhende wissenschaftliche Erfahrung als möglich erklärt, wie NATORP in seinem schönen Buche „DESCARTES' Erkenntnistheorie" (S. 9 ff.) mit großer Sachkenntnis und mit besonderer Berufung auf die „Regeln" ausführlich dargethan hat. Der *common sense* hingegen und die Autorität sind aus einem Vorstellungsgebiet entnommen, welches dem cartesianischen ganz fremd gegenübersteht, mag auch DESCARTES selbst, für seine eigene Person, derlei durchaus unfolgerichtige Alluren aufzuweisen haben.

Daß unser Autor gerade hier in seiner Kriteriologie nicht originell ist, geht uns an dieser Stelle nichts an. Beachtenswert ist nur der Versuch, trotz aller principiellen Abweichung dennoch einen cartesianischen Gedanken bei den Haaren herbeizuziehen; „*sic volo, sic jubeo!*"

In seinem *Cogito ergo sum* hatte DESCARTES das Princip aller Philosophie gefunden zu haben vermeint. Ein Princip soll jedoch nicht nur, nach DESCARTES wenigstens, von jedem andern Princip unabhängig sein, sondern auch den Ausgangspunkt für die Ableitung anderer Sätze bilden. Welche Wahrheiten sollen sich aber aus dem Selbstbewußtsein ergeben, nachdem schon in der ersten Meditation die Brücke zu jeder vernünftigen und sinnlichen Erkenntnis abgebrochen worden ist? Der Franzose weiß sich nicht anders zu helfen als dadurch, daß er, nachdem die Noth am größten geworden, den lieben Herrgott zuhilfe ruft. Als letzte und einzige Gewähr, daß wir nicht sammt und sonders bei jedem Schritt und Tritt durch einen ‚*genium aliquem malignum eundemque summe potentem et callidum*' zu besten gehalten werden, muß „die mit dem Schleier der göttlichen Allmacht, hinter welchem auch das Unmögliche möglich wird, sich deckende unbegreifliche göttliche Assistenz" (ZIMMERMANN, Anthropos. Seite 13) dienen. — Ähnlich P. FRANTZ: „*Priusquam singula* (nämlich die drei neben dem *Sensus intimus* geltenden Kriterien) *exponam, generatim animad-*

verto, quod triplex hoc testimonium maius aliquid, ac vocabula enuncient, aliquid divinum aut non admodum a divinitate remotum complecti videatur." Damit ahmt P. FRANTZ dem französischen Philosophen getreulich nach, indem er gleich diesem einen *Deus ex machina* aufspazieren läfst, der ja zu der übrigen mechanischen Naturerklärung des *Tractatus Metaphysicae* trefflich pafst. „*E priore* (*sc. criterio*, dem *common sense*) *enim vox quaedam Dei intelligitur, qui concors ac inter se consentiens lumen mentibus humanis adiecit. In secundo* (dem Zeugnis der äufseren Sinne) *ipse providissimus auctor naturae securitatem instrumentorum seu organorum commendat, quibus spirituales animas humanas ad usum externorum corporum munivit. Denique postremum testimonium auctoritatis humanae in iis saltem, quae de religionis eiusque mysteriorum et dogmatum historia a remotissimis locis et saeculis transmisit nobisque tradidit, humanae certitudinis terminos excedit.*" (S. 23, 28 ff.)

Wie naiv sich diese unmittelbare göttliche Assistenz in der Fassung des P. FRANTZ ausnimmt, hätte der letztere doch wohl selbst herausfühlen sollen, wenn er auf den *common sense* Sätze zurückführt wie: *alia corpori, alia menti humanae attributa propria esse; alios extra nos homines et corpora dari; homines fere libere agere, dum eligunt, rectamque electionem humanam ampliore laude dignam esse quam fruticem vel arborem recto et perpendiculari trunco crescentem* u. dgl. m.

Verlassen wir nun den erkenntnistheoretischen Boden, auf welchem sich unser Autor am selbständigsten und unabhängigsten bewegt, und wenden wir uns jenem Problem zu, welches die Cartesianer und mit ihnen der grofse LEIBNITZ zum Angelpunkt der ganzen Metaphysik gemacht haben (s. FALCKENBERGs treffliche Gesch. d. neueren Philos., 2. Aufl. 220), nämlich zum Substanzbegriff.

Unser Autor giebt von demselben verschiedene Definitionen.

Gegen Ende der Ontologie z. B. greift er einige schon berührte Punkte wieder auf, darunter auch den Substanzbegriff; von diesem erklärt er: „*Substantia vel est ens purum sine omni modificatione, quale praeter Deum in creaturis non datur nisi abstractive; vel est ens compositum acceptum cum ea modifica-*

tione, quae compositi essentiam constituit." (S. 60, 89.) Das ist, allerdings in äufserst vorsichtiger Fassung, eben jene Definition, welcher wir bei DESCARTES begegnen: „*Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot ‚n'avoir besoin que de soi-même'; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance.*" (Phys. S. I. l. 6 n. 51.)

Nur das verhängnisvolle Bestreben, so weit als nur irgend möglich mit DESCARTES zu gehen, kann unseren Autor dazu verleitet haben, den auf ungenauem und mangelhaftem Verständnis der scholastischen Substanztheorie beruhenden Begriff, wie ihn der Franzose gegeben, herüberzunehmen.

Ein Ordensgenosse des P. FRANTZ, Professor Dr. L. LUDEWIG, hat in einer anregenden Abhandlung „Der Substanzbegriff des CARTESIUS &c." (in GUTBERLETs Philosoph. Jahrbuch V. Bd. 1892 S. 168) die Mängel der Definition des DESCARTES treffend hervorgehoben; wir geben hier die betreffende Stelle wieder, weil sie mittelbar auch unsern Autor angeht:

„Es ist jedenfalls nicht das Zeichen einer zutreffenden Definition, wenn ihr sogleich irgendwelche Einschränkung beigefügt resp. vor einem Mifsverständnis gewarnt werden mufs. Dazu sah sich aber CARTESIUS selbst veranlafst, kaum dafs er seine Definition ausgesprochen hatte. . . . Der Grund davon liegt aber in jener Zweideutigkeit, die wir als den eigentlichen Fehler der Definition des CARTESIUS bezeichnen müssen, er verwechselt existieren und subsistieren, oder die Unabhängigkeit der Subsistenz mit der unbedingten Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Wesenheit (des Seins). Bei dem Begriffe der Substanz handelt es sich aber nicht darum, woher das Sein stamme, was seine Ursache sei, ob es geschaffen oder nicht geschaffen sei. Vielmehr handelt es sich darum: Wie existiert das Sein? Ist es in sich oder braucht es ein anderes Ding als Substrat, dem

es inhäriert, um existieren zu können? CARTESIUS definiert: ‚was keines andern bedarf, um existieren zu können'; und wenn auch diese Worte allenfalls den Sinn haben könnten — wie sie ja von manchen zugunsten der Wahrheit interpretiert wurden — ‚was keines andern als Trägers *(subiectum)*, dem es inhäriere, bedarf, um existieren zu können', so nimmt doch CARTESIUS seine Worte in dem Sinne: was keines andern als Ursache *(causa efficiens)* seiner Existenz bedarf. Dies beweist der Context. Denn eben darum, weil CARTESIUS die hervorbringende Ursache in seinen Substanzbegriff hineinzog, folgert er, dafs eigentlich Gott allein in vollem und wahrem Sinne Substanz sei, da Gott allein keiner andern Ursache seiner Existenz bedürfe. Dann sind aber die geschöpflichen Dinge nicht mehr wahre Substanzen, und wollte CARTESIUS consequent sein, so mufste er — wie RITTER mit Recht bemerkt — die Substantialität ihnen ganz absprechen, eben weil sie nur unter Voraussetzung des göttlichen Schaffens und Erhaltens derselben existieren können, ihnen mithin der Grundcharakter der Substantialität, nämlich das Nichtbedürfen eines andern als Ursache der Existenz, vollends abgeht. . . . Wenn aber dies, so können sie nur als Modification der einen göttlichen Substanz betrachtet werden."

Soweit Prof. LUDEWIG.

Wir haben dessen Ausführungen deshalb genauer angeführt, weil sie kurz und bündig zeigen, wohin nothwendigerweise der cartesianische Substanzbegriff führen mufs. P. FRANTZ hat die drohende Gefahr wohl gemerkt; er hütet sich wohl, die Substanz mit DESCARTES zu definieren als *‚une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister'*. Dadurch jedoch, dafs er halb und halb, wenn auch mit Vorbehalt, die Gottheit als eigentliche Substanz erklärt, stellt er sich auf cartesianischen und, wie wir eben sahen, folgerichtig auf spinozistischen Boden. Sicherlich lag es ihm durchaus ferne, die nothwendigen Consequenzen aus dem Satze zu ziehen, Gott sei allein Substanz; aber inconsequent war unser Autor doch, und wir können nicht umhin, diese Inconsequenz hervorzuheben.

Wir geben ja gerne zu, dafs die von unserm Autor gegebene Definition des Substanzbegriffes eine harmlose Deutung zuläfst;

allein im Zusammenhang mit den übrigen Lehren und mit der ganzen Methode des P. FRANTZ macht es sich nur zu deutlich fühlbar, dafs man sich in semicartesianischer und keineswegs in scholastischer Atmosphäre befindet. Überall, wo der Gottesbegriff in Frage kommt, macht sich der Einflufs dieses Dunstkreises in nachtheiligster Weise bemerkbar, und wenn unser Autor als katholischer Priester und Ordensmann vor ausgesprochen spinozistischen Verirrungen glücklich bewahrt blieb, so gelang es ihm doch nicht, zu einem reineren, erhabeneren theologischen Standpunkt durchzudringen, und sogar des edlen LEIBNITZ Gotteslehre erwies sich ohne Einflufs: trotz allem Lob, welches der Jesuit am Hofe der gottesfürchtigen MARIA THERESIA der Theodicée (von ihm Physio-Theologie genannt) freigebig spendet (S. 104, 150), sieht nichtsdestoweniger der philosophietreibende Astronom in Gott leider nichts anderes als den *spiritus supremus,* den höchsten und obersten in der Reihe der Geister, ein „*ens aliquod superius, cui terrestria aeque ac coelestia subicerentur et cur essent* (so!)“ . . .

Fassen wir das Ergebnis unserer eben dargelegten Betrachtungen kurz zusammen, so können wir etwa sagen: In der Erkenntnistheorie sowohl als auch in der eigentlichen Metaphysik geht der Autor so lange als möglich mit DESCARTES; auf beiden Gebieten jedoch bleibt er auf halbem Wege stehen und weicht, als echter Naturforscher und Empiriker, von den cartesianischen Grundsätzen ab, sobald die Consequenzen bedenklich zu werden beginnen; dadurch gewinnt sein Philosophieren den Charakter des Eklekticismus, der eine lebensvolle, einheitliche Auffassung und Durchdringung gerade der wichtigsten metaphysischen Probleme fortwährend verhindert.

In einzelnen Detailfragen könnte noch der Einflufs cartesianischer Vorstellungen nachgewiesen werden; wir müssen jedoch an dieser Stelle davon absehen. Denn mit dem bisher Angeführten scheint das Gebiet jener Anschauungen, welche direct auf DESCARTES hinweisen, ziemlich abgeschlossen; was sonst noch cartesianisches Gepräge aufweist, dürfte wahrscheinlich und zumtheil gewifs aus näherliegenden Quellen, d. h. aus den von P. FRANTZ benützten Handbüchern LEIBNITZ-WOLFF'scher

Richtung geflossen sein und mufs daher, so weit es überhaupt für unsern Autor irgendwie charakteristisch erscheint, im nächsten Capitel zur Sprache kommen.

VII. P. FRANTZ und die nachcartesianischen Philosophen.

Wir haben bereits hervorgehoben, dafs unser Autor, wenn er auch der in Wien vorherrschenden Sympathie für den französischen Philosophen thunlichst Rechnung trägt, dennoch hie und da selbst für cartesianische Lehren und Anschauungen ein Wörtchen entschiedener Kritik bereit hat, allerdings nur in unwesentlichen Punkten ohne jegliche allgemeinere Tragweite.

Desto energischer kommt aber seine ablehnende Haltung zum Ausdruck, wenn es einem Philosophen gilt, dem gegenüber keinerlei Rücksichten auf die Zeitströmung mafsgebend sein mufsten. Wie die vorcartesianische Philosophie behandelt wurde, ist uns noch in Erinnerung. Auch die nach DESCARTES lebenden Philosophen entgehen nicht dem Schicksal, einer gelegentlich recht abfälligen Beurtheilung unterworfen zu werden; eine Ausnahme bilden nur die Verfasser jener Lehrbücher, auf welche sich, so weit dies noch für uns zutage tritt, unser Autor bei der Zusammenstellung seines *Tractatus Metaphysicae* vornehmlich gestützt hat.

Damit haben wir für die zunächst folgenden Auseinandersetzungen ungefähr den Grundaccord gefunden; gehen wir nun zum einzelnen über.

Wenn wir mit Recht annehmen durften, dafs unser Autor sich mit cartesianischen Schriften selbst beschäftigt hat, so gilt von den bedeutenderen nachcartesianischen Philosophen durchaus nicht ein gleiches; P. FRANTZ kennt sie vielmehr nur aus den von ihm benützten Handbüchern, denn es läfst sich für die gegentheilige Annahme auch nicht die leiseste Spur nachweisen, geschweige denn auch nur der Schatten eines Beweises erbringen.

Von einem Astronomen kann man wohl auch billigerweise nicht verlangen, dafs er sich eingehend mit einer ganz abseits von seinem Berufe gelegenen Literaturgattung beschäftige.

Blofs für SPINOZA und LEIBNITZ scheint sich unser Verfasser mehr interessiert zu haben: für ersteren des Pantheismus wegen, den er selbstredend aufs nachdrücklichste bekämpft, für letzteren ob der nahen Beziehungen zum Wiener Hofe, die wohl seit vierzig Jahren noch in Erinnerung sein mochten (vgl. ZIMMERMANN, LEIBNITZ und die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, in: Studien und Kritiken I. 193 ff.).

Aufser diesen beiden werden nur noch der Bischof Daniel HUET und der Oratorianer MALEBRANCHE berücksichtigt. Beide haben wir bereits kennen gelernt, als wir von der Weise sprachen, in der unser Autor mit seinen Gegnern verfährt. Der Vollständigkeit wegen tragen wir hier blofs nach, dafs HUET (S. 15, 10) einmal, und MALEBRANCHE gleichfalls nur einmal genannt werden; dieser wird aber zweimal widerlegt. „*Proprio igitur sensui*", bemerkt unser Autor, nachdem er sich unmittelbar vorher auf die „*quotidiana omnium experientia et conscientia*" berufen, „*contradicunt, aut vocabulis incertae significationis respondent, aut libertatem humanam evertunt, . . . qui cum MALEBRANCHIO ob causas occasionales occasionum in anima motus corporeos, et motuum in corpore ideas in anima a solo auctore naturae censent excitari. . .*" (S. 91, 126.) Die mit MALEBRANCHEs System nothwendig in Verbindung stehende Leugnung der creatürlichen Causalität findet (S. 57, 84) entschiedene Mifsbilligung.

Beschäftigen wir uns jetzt mit P. FRANTZ' Stellung zu SPINOZA oder, wie der *Tractatus Metaphysicae* beständig schreibt, SPINOSA.

SPINOZA hat von jeher viele Freunde gehabt, aber auch ebensoviele Feinde. „Die erbitterten Gegner, die er fand, griffen — der unbefangene Betrachter der Geschichte der Philosophie mufs es gestehen — mehr seine Resultate, die heilig gehaltenen Ansichten der Zeit zuwider liefen, als die innere Structur des Spinozismus an, vor deren für unwiderleglich geltenden Logik sie eine Art frommer Scheu zu empfinden schienen, oder zogen es vor, den Lehrer statt seiner Lehre zu bekämpfen." (ZIMMERMANN, Über den logischen Grundfehler der spinozistischen Ethik, in: Studien u. Kritiken, I. 36 f.) Auch unserem Autor war es

nicht vorbehalten, die Axt an die Wurzel des Baumes zu legen. Daſs die von DESCARTES herübergenommene verunglückte Definition des Substanzbegriffes das *punctum saliens* sei, war unserm P. FRANTZ nicht unbekannt; brauchte er doch nur seine Vorlage, P. SCHERFFERs *Institutiones Metaphysicae*, S. 28 ff. aufzuschlagen, um in einem vier Seiten langen und auch ziemlich langathmigen Excerpt (aus *MAC-LAURIN, Découvertes philosophiques de Mr. NEWTON*, l. 1. c. 4) nachlesen zu können, was des Pudels Kern sei. Worin aber eigentlich der Fehler liege, ist ihm entgangen; wenigstens finden sich keine Andeutungen für das Gegentheil. Das Factum, daſs der Substanzbegriff das Fundament des ganzen spinozistischen Gebäudes sei, stand unserm Autor jedenfalls klar vor Augen, und wir sahen bereits oben, wie rückhaltend er sich mit Rücksicht darauf dem DESCARTES gegenüber zeigt. Ein Ordensgenosse des P. FRANTZ hat uns bereits die Brücke gezeigt, welche DESCARTES mit SPINOZA verbindet. Ausführlicher und mit entscheidenden Argumenten ist die Frage zuerst von Herrn Hofrath Prof. ZIMMERMANN in der citierten Abhandlung (zuerst erschienen in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Cl. der k. Akademie d. Wiss. in Wien 1850 u. 1851) behandelt worden, worauf hiemit einfürallemal verwiesen sei. Gehen wir nunmehr daran, die einzelnen Äuſserungen des P. FRANTZ über den Spinozismus näher anzusehen.

Im höchsten Grade charakteristisch für unseren bedächtigen Naturforscher ist es jedenfalls, daſs er für den portugiesischen Juden nirgends anderswo ein passendes Plätzchen finden zu können glaubt als unter den übel beleumundeten — Skeptikern. In der 1. Lection des ersten Theiles, welcher sich mit kriteriologischen und noetischen Fragen beschäftigt, theilt er die Skeptiker in zwei Classen ein: *„Plerique adversarii generalium veritatum aut principia et fundamenta obscurissima suorum sophismatum et fallacium argumentationum assumunt, aut vitae ipsius consuetudine eas sequuntur“ &c.* Zu den ersteren gehört vor allen SPINOZA: *„Pro priore classe nullum luculentius exemplum adduci potest ac Spinosismi. Quid enim obscurius debiliusque cogitari potest quam principium et fundamentum,*

cui omnis discursus et fusa pertractatio in opere SPINOSAE innititur: unicam dari in mundo substantiam, et in Deo solo omnes reales perfectiones contineri, ac proinde extra illum nihil dari in mundo. Qui ista in sensu SPINOSAE negaverit, ulteriore refutatione non indigebit et magno temporis lucro a lectione male contexti et impliciti operis absolvetur.“ (S. 12 f. 6, 7.) Die letztere Bemerkung trifft den Nagel auf den Kopf; nur wäre genauer anzugeben gewesen, nicht nur *dafs*, sondern auch *warum* die Voraussetzung des jüdischen Philosophen eine irrthümliche ist.

An einer anderen Stelle führt unser Autor das ganze System SPINOZAs auf die Vermischung des Unterschiedes zwischen Identität und Identität zurück, welchem Moment allerdings auch eine entscheidende Geltung beizumessen ist. Mit Beziehung auf die gemachte Unterscheidung zwischen der *identitas essentiae* und der *identitas solius convenientiae seu similitudinis* fährt P. FRANTZ fort: „*Confusio utriusque dictae identitatis ad Spinosismum et fallaces SPINOSAE argumentationes occasionem praebuit, quibus hic auctor impiissimi aeque et monstrosi systematis methodo geometrica ostendere contendit, unam solam in mundo dari substantiam ac ens reale, solis quibusdam modificationibus variatum; neque enim Deum ab homine aut hominem a lapide aut lapidem ab igne differre nisi accidentaliter SPINOSA censet esseque res omnes ejusdem materiae infinite extensae, cogitantis et habentis modificationes; cum in singulis rebus identitas quaedam similitudinis reperiatur et singuli in existentia reali conveniant, quae ab essentia non distinguitur.*“ Nun schliefst eine sehr absprechende und wegwerfende Kritik an: „*Hoc dogma refutatione sapientum indignum est, utpote inani fundamento et clarissimis omnium hominum ideis contrario innixum.*“ (S. 45, 66.) Merkwürdig ist jedenfalls, dafs hier die „*ideae clarissimae omnium hominum*“ gegen eine Lehre ins Treffen geführt werden, welche selbst auf einer *idea clara*, dem cartesianischen Substanzbegriff, aufgebaut zu sein behauptet!

Ein System hat sich als unhaltbar erwiesen, wenn es auf einem verfehlten Grunde errichtet erscheint; doch empfiehlt es sich, die aus den unrichtigen Voraussetzungen abgeleiteten

Schlüsse einzeln zu prüfen, weil hiedurch die einzelnen besonderen Wahrheiten und Gesetze vor Zweifeln geschützt werden und die falschen Prämissen umso deutlicher in ihrer Nichtigkeit sich zeigen. In diesem Sinne faſst denn auch P. FRANTZ seine Aufgabe, wenn er hie und da auf spinozistische Sätze zurückkommt, um deren Grundlosigkeit auseinander zu setzen. So wendet er sich z. B., wenn er die unter göttlichem Einfluſs mögliche Suspension eines Naturgesetzes in bestimmten Ausnahmefällen vertheidigt, mit folgenden Worten gegen SPINOSA und dessen Gesinnungsgenossen: „*Omnes igitur naturales effectus sub conditione, quod series causarum non impediatur, necessarii appellandi sunt; nulla tamen necessitas absoluta et immutabilis causarum series rationi humanae aut constanti experientiae convenit, qualem SPINOSA statuit ac olim fatum DEMOCRITI seu aeterna atomorum series vel fatum Stoicorum seu creati mundi necessaria neque Deo libera ordinatio exigebat.*" (S. 68, 97.) Damit ist die logische Möglichkeit des Wunders dargelegt. Ganz unwissenschaftlich ist aber erst recht der Versuch, die als historische Thatsachen feststehenden Wunder auf latente Naturkräfte zurückführen zu wollen, und das von unserm Autor gebrachte Argument muſs jedenfalls ebenso geistreich als schlagend genannt werden: „*Qui autem cum SPINOSA ac Atheis omnia ignotis viribus naturae adscribere tentat, his ipsis verbis profitetur se nescire id quod miraculis opponit.*" (S. 75, 107.)

Daſs der jüdische Philosoph in den Augen des Jesuiten und zumal in nächster Nähe der nichts weniger als judenfreundlichen Kaiserin (siehe darüber die hochinteressanten Aufschlüsse bei ARNETH, MARIA THERESIA, IV. S. 41 ff.) nicht verdient, mit Glacéhandschuhen behandelt zu werden, nimmt wohl niemanden wunder. Weniger leicht dagegen würde man zu der Voraussetzung geneigt sein, daſs es auch LEIBNITZEN nicht besser ergeht.

Die Beziehungen des groſsen deutschen Philosophen zum Wiener Hofe wurden bereits angedeutet. Was jedoch viel mehr ins Gewicht fällt, ist der Umstand, daſs P. FRANTZ, allerdings mittelbar, ganz auf dem Boden der LEIBNITZ-WOLFF'schen und somit eigentlich im Grunde genommen doch der LEIBNITZ'schen

Philosophie steht; der Einflufs cartesianischer Gedankenkreise, so sahen wir oben, ist zwar an unserem Autor nicht spurlos vorüber gegangen, hat sich aber im grofsen und ganzen gefallen lassen müssen, zugunsten der LEIBNITZ-WOLFF'schen Grundlage modificiert zu werden. Im vorigen Capitel haben wir diesen Kampf zwischen Ober- und Unterströmung zumtheil angedeutet; bei aufmerksamer Lectüre des *Tractatus Metaphysicae* wird sich dieser Eindruck gewifs bei jedem unbefangenen Leser verschärfen.

Unmittelbar ist, wie gesagt, aus LEIBNITZ nichts übernommen worden; wir dürfen uns daher wohl darauf beschränken, auf jene Stellen im *Tractatus Metaphysicae* aufmerksam zu machen, welche mehr die Person LEIBNITZENs hervortreten lassen.

LEIBNITZ hatte seine ganze metaphysische Weltanschauung sozusagen, um uns eines von KANT bei anderer Gelegenheit gebrauchten Ausdrucks zu bedienen, an zwei Thürangeln aufgehangen: an der Monadentheorie und an der prästabilierten Harmonie. P. FRANTZ nimmt nun zwar wie seine Vorgänger und Vorbilder die mechanisch-theologische Grundidee des LEIBNITZ'schen Systems an, weist aber, weniger consequent als der grofse deutsche Denker, die beiden eben genannten Lehren zurück, aus freilich sehr naheliegenden Gründen. —

Fast in ähnlicher Weise, wie man in Frankreich DESCARTES vergötterte, wandte sich in Deutschland das Interesse wenigstens auserlesener Kreise von Gebildeten LEIBNITZ zu, der, wie jener, nicht nur unter den Philosophen, sondern auch in der Gesellschaft einen hervorragenden Platz einnahm, salonfähig war. Hielt doch der grofse EUGEN die von LEIBNITZ ihm verehrte Schrift so hoch, „dafs er, wie der Graf BONNEVAL erzählt, sie den Freund nur küssen liefs und dann wieder in sein Kästchen einschlofs, wie ALEXANDER die Gesänge des mäonidischen Sängers“ (ZIMMERMANN, LEIBNITZ' Monadologie, S. 8); und um das *principium indiscernibilium* zu beweisen oder zu widerlegen, pflückten die Hannover'schen Damen die Blätter von den Bäumen und ergaben sich dem philosophischen Dilettantismus nach berühmtem französischen Vorbild. Die

Monadenlehre mochte somit auch noch zur Zeit des P. FRANTZ nicht nur akademische, sondern — und vielleicht in noch höherem Grade — auch weitere Kreise interessieren. Dies erklärt, warum unser Autor, sonst ziemlich wortkarg bei Berichten über verfehlte Systeme, die LEIBNITZ'sche Monadenlehre recht ausführlich darstellt.

„Fuerunt qui cum LEIBNITZIO Monades seu simplices substantias velut specula universi considerarent eisque vim quandam repraesentativam omnium, quae extra ipsas in mundo sunt, concederent. Tres autem classes seu suprema genera monadum constituunt sola repraesentandi claritate differentia, ita ut postremae classis monades ita imperfecte universum exhibeant uti animae humanae profundissimo somno sopitae; qua de causa etiam hoc genus monadum nomine dormientium appellant. Primae classis monades censent esse spiritus, monades secundae classis esse animas, denique monades dormientes existimant esse corporum omnium elementa.“

Ungemein scharf lautet das Verdict, welches über diese Ansicht gefällt wird; und obwohl unser Autor auch sonst bei der Verurtheilung entgegenstehender Meinungen der Tonart der homerischen Helden nahekommt, so macht es sich doch gerade einem Manne wie LEIBNITZ gegenüber recht unangenehm fühlbar, wenn man liest:

„Haec sententia, qua corporum et spirituum natura sola repraesentandi claritate differt, refutatione vix opus habet; id solum mirandum habet WOLFFIUM (der nur an dieser Stelle genannt ist, u. z. mit einem ganz hübschen Compliment:) *aliosque clarissimos huius temporis philosophos nec his fabulis a LEIBNITZIO separari potuisse; deinde merito dubitandum, an non anima LEIBNITZII, quae in ejusmodi opiniones deflectere potuit, in tertia classe dormientium monadum fuit.“* (S. 80 f. 113.) Nach dieser Verwerfung des Spiritualismus schliefst sich unser Autor den *saniores philosophi*, den Cartesianern an: *„Rectius igitur cum sanioribus philosophis spirituum natura et substantia duplici descriptione, nimirum positiva una, altera negativa, exponitur. Illa priore et propria spiritus substantia cogitans seu vi cogitandi praedita dicitur, quam*

vim nulli materiae seu corpori competere posse alias insinuatum est" &c. (S. 81 f. 114.)

Durch diese Stellungnahme gegenüber der LEIBNITZ'schen Monadenlehre läſst unser Autor ahnen, daſs er auch hinsichtlich des so wichtigen *problema unionis animae et corporis* nicht mit dem Deutschen, sondern mit dem Franzosen gehen wird. In der That ist es so; nur verwirft P. FRANTZ nicht nur die „*harmonie préstabiliée*", sondern auch die göttliche Assistenz und bekennt sich als ehrlicher Naturforscher frank und frei zum *Ignoramus et ignorabimus*, zum Agnosticismus, und dies über vier Menschenalter vor DUBOIS-REYMOND: „*Commercium animae et corporis in ea utriusque substantiae coniunctione recte constituitur, qua animae vis motrix vere et proprie in corpus influit illudque movet: et vicissim corporei motus undecunque provenientes animam vere afficiunt; etsi enim modus, quo omnipotentia et sapientia supremi auctoris tam diversas naturas ad mutuum hunc influxum alligavit, omnino nos lateat, effectus tamen mutuae coniunctionis quotidiana omnium experientia et conscientia confirmatur.*" Wenn unser Autor hätte zeigen wollen, daſs sich der auf innere und äuſsere Erfahrung gründende wechselseitige physische Einfluſs von Leib und Seele nur durch das hylomorphische System der Scholastiker wissenschaftlich erklären läſst, so hätte er sich dieser Aufgabe nicht besser entledigen können als durch die angeführten Worte. Doch hören wir, was über die prästabilierte Harmonie gesagt wird: „*Proprio igitur sensui contradicunt aut vocabulis incertae significationis respondent aut libertatem humanam evertunt* (das trifft allerdings zu!) *qui . . . denique cum LEIBNITZIO tum in singulis animabus tum in corporibus seriem motuum se consequentium (etsi nunquam coniungerentur) velut in totidem machinis concipiant ac existimant solas harmonicas naturas, in quibus mentis actiones corporeis motibus responsurae praevidentur, a Deo praestabiliente uniri posse.*" (S. 90 ff. 125, 126.)

Trotzdem indes P. FRANTZ weder die Monadenlehre noch die prästabilierte Harmonie annimmt, steht er doch sonst dort, wo er nicht mit DESCARTES fraternisiert, auf dem Boden

LEIBNITZ'scher oder genauer LEIBNITZ-WOLFF'scher Philosophie. Dafs er diese nicht direct übernommen, sondern durch Vermittlung der Handbücher des damals hochgefeierten Abbate GENOVESI und vor allem des Ordensgenossen und Wiener Universitätsprofessors P. SCHERFFER überkommen hat, ist bereits an anderer Stelle gezeigt worden. Da dieser letztere Umstand keine weitere Bedeutung für die philosophiegeschichtliche Stellung unseres Autors hat, so gehen wir nicht weiter darauf ein.

VIII. Der „Tractatus Metaphysicae“ und die Geschichte.

Wir sind zuende.

Nur noch ein Wort.

Friedrich NIETSCHE äufsert sich in „Jenseits von Gut und Böse“: „Das meiste bewufste Denken eines Philosophen ist durch seine Instincte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“ (3. Aufl. 1894. S. 14.) Diese physiologischen Forderungen aufzuzeigen, die verschiedenen Fäden, welche im *Tractatus Metaphysicae* zusammenlaufen, halbwegs zu sondern, das war bisher unsere Aufgabe. Ein philosophisch-kritisches Urtheil über P. FRANTZ dürfen wir uns an dieser Stelle wohl ersparen. Was wir persönlich, vom Standpunkt der *philosophia perennis* aus, von dem sich zur Abwechslung in den Philosophenmantel hüllenden Naturforscher halten, wird aus dem bei den einzelnen Materien Gesagten wohl klar sein. P. FRANTZ ist Eklektiker, freilich ein verständiger Eklektiker. Nach dem höchst zweifelhaften Ruhme, ein neues System zu begründen, hat er glücklicherweise nicht gegeizt; aber auch die alten Systeme hat er nicht so zu erfassen gewufst, dafs er ein streng einheitliches Denken geboten hätte; beinahe möchte man über den *Tractatus Metaphysicae* als Motto die Worte von SCHILLERs Philosophen setzen:

„Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden:
Aber der praktische Satz gilt doch: du kannst, wenn du willst“,
du kannst doch einen *Tractatus Metaphysicae* schreiben, wenn du Lehrer eines Kronprinzen sein sollst.

Das eine mag unserm Autor zur Ehre angerechnet werden, dafs er die Metaphysik mit der Erörterung derselben Frage beginnt, welche KANT zur „Kritik der reinen Vernunft“ geführt. Daraus folgt aber keineswegs, dafs P. FRANTZ als Vorläufer KANTs angesehen werden dürfe. Wohl aber ergiebt sich daraus, dafs der Königsberger Philosoph gar sehr im Unrecht ist, wenn er behauptet (in der „Einleitung“ zur Vernunftkritik, „Idee der Transcendentalphilosophie“), vor ihm sei die Möglichkeit rein apriorischer und mithin metaphysischer Erkenntnisse nicht geprüft worden. Wir sehen, dafs P. FRANTZ diese Prüfung vornimmt, und zwar mindestens ebenso kritisch als KANT. Und was P. FRANTZ thut, das thun alle ähnlichen philosophischen Handbücher gleichfalls, nur an anderer Stelle, nämlich in der (s. g. höheren) Logik. Während aber die scholastischen beziehungsweise LEIBNITZ-WOLFF'schen Lehrbücher auf Grund der äufseren und inneren Erfahrung an die wissenschaftliche Erklärung des durch die Thatsachen gegebenen Problems herantreten, so schneidet KANT, um mich der treffenden Worte ZIMMERMANN's (LEIBNITZ' Monadologie S. 77) zu bedienen, „die Frage kurz durch den Machtspruch ab, dafs wir keine synthetischen Urtheile *a priori*, d. h. keine solchen zu fällen vermögen, darin die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat nicht durch eine Anschauurg (reine oder empirische) vermittelt wird.“ . . . .

Gröfsere Bedeutung als vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus darf unser *Tractatus Metaphysicae* vom historischen aus beanspruchen.

„Unsere Kenntnis von dem Bildungsganze JOSEFs“, bemerkt FOURNIER in der Allg. Deutschen Biographie Bd. 14 S. 542, „ist lückenhaft genug. Wir wissen nur, dafs seine erste Erziehung völlig verfehlt worden war. Das lebhafte oder flüchtige Naturell, ein früh entwickelter Starrsinn, Spottsucht und Anmafsung des Knaben entfalteten sich eher mehr als sie ver-

schwanden. Die Vorschrift der Mutter für seine Lehrer, man möge ihn „spielend lernen“ lassen, wurde völlig verkehrt zur Ausführung gebracht; er spielte, aber er lernte nichts, und die unfeine Art seines Ajo, des Grafen BATTHYANYI, war ebensowenig geartet, bessernd einzugreifen, als die Pedanterie seiner Instructoren, ihm Lust und Liebe zu wissenswürdigen Dingen beizubringen. Selbst später, da der offene Kopf des jungen Mannes, von seinem Naturrechtslehrer trefflich unterwiesen, mit Eifer die Doctrinen des Jahrhunderts in sich aufnahm, fehlte es doch immer an Gründlichkeit und Ausdauer, so dafs der grofse Gegner Österreichs mit Recht bemerken konnte, J. habe bei aller Begierde zu lernen nicht die Geduld gehabt, sich zu unterrichten. Exacte Wissenschaften, die nicht unmittelbar im Dienste des Staates standen, hat er zeitlebens nicht hoch angeschlagen und nur wenig unterstützt. . . . Aus den Schriften einzelner französischer Ökonomisten mag er die doctrinäre Geringschätzung alles Herkommens und alles historisch Gewordenen, jeder Bevorrechtung und corporativen Selbständigkeit im Staate, zugleich aber auch die Vorstellung in sich aufgenommen haben, dafs ein einziger, uneingeschränkter Herrscherwille das Werk unerläfslicher Reformen im Sinne der Humanität und Wohlfahrt vollbringen müsse.“ Zu dieser ebenso kurzen als treffenden Charakteristik fügt unser *Tractatus Metaphysicae* zwei neue ergänzende und berichtigende Momente hinzu. Erstens können wir P. FRANTZ den ernsten Tadel nicht ersparen, dafs er dem gerügten Fehler „des Starrsinns, der Spottsucht und Anmafsung des Knaben“ nicht nur nicht entgegengearbeitet, sondern denselben durch die wiederholt betonte wegwerfende Behandlung selbst der gröfsten Denker nur noch gefördert hat. Damit hängt zweitens zusammen, dafs er, allerdings immer ein Kind der Zeit, die „doctrinäre“ Geringschätzung historischer, beziehungsweise philosophiehistorischer Gebilde in dem jungen Prinzen ebenfalls gefördert hat. Was wir oben über diesen Punkt gesagt haben, mag P. FRANTZ entschuldigen, nimmermehr aber rechtfertigen.

Dafs die Philosophie auf den nur der praktischen Politik zugewandten Kaiser JOSEF einen nachhaltigen Einflufs geübt hätte, wird sich kaum behaupten lassen. Dennoch war aber der

logische und metaphysische Unterricht des gelehrten Jesuiten nicht ganz ohne bleibende Frucht. Die bei JOSEF II. allenthalben zutage tretende Klarheit der freilich oft unrichtigen Ideen, die eiserne und nur zu oft allzu rücksichtslose Consequenz in der Durchführung eines Gedankens wird nicht nur natürlicher Veranlagung, sondern wenigstens theilweise auch der unter P. FRANTZ erhaltenen geistigen Schulung zuzuschreiben sein.

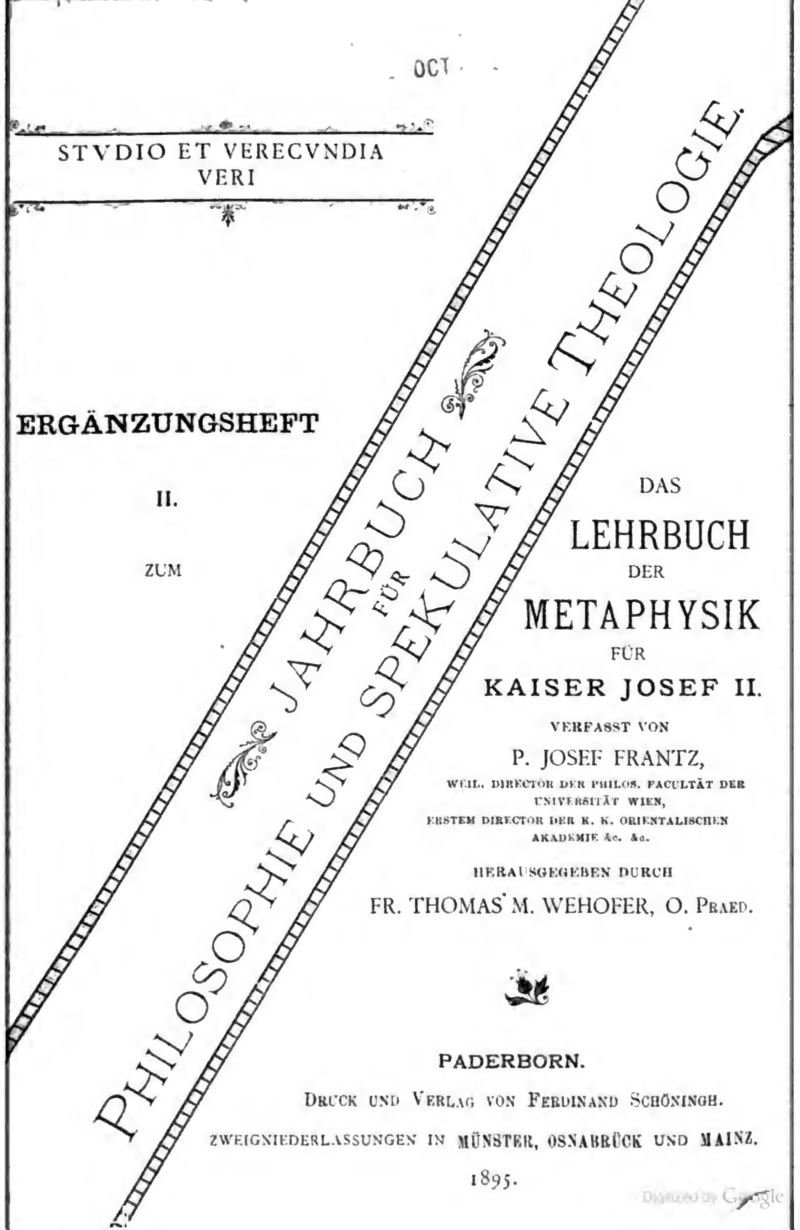
Eine genaue Beurtheilung des pädagogischen Erfolges unseres *Tractatus Metaphysicae* wird indes erst dann möglich sein, wenn die von der kundigen Hand des Herrn Dr. SCHLITTER zu gewärtigende quellenmäfsige Darstellung von JOSEFs Leben vorliegen wird.

Mag man aber was immer an P. FRANTZ auszustellen haben, es dürfen dabei auch die Lichtseiten nicht ganz aufseracht gelassen werden. Jedenfalls — und dies mufs besonders hervorgehoben werden — konnte MARIA THERESIA unter den obwaltenden Verhältnissen kaum eine Persönlichkeit ausfindig machen, welche die gewünschten und eben bei P. FRANTZ vorhandenen Eigenschaften eines für den Kronprinzen geeigneten Lehrers der Philosophie in höherem oder doch in demselben Mafse besessen hätte.

Wenn wir demnach für P. FRANTZ und seinen *Tractatus Metaphysicae* sowohl in der allgemeinen Geschichte als auch in jener der österreichischen Cultur nur ein bescheidenes Plätzchen beanspruchen dürfen, so kann doch von dem gelehrten Pater mit einigem Rechte der Satz gelten, dafs er für alle Zeiten gelebt, weil er den Besten seiner Zeit genuggethan: freilich nur zu sehr mit jener Beschränkung, welche der Dichterfürst in die Worte kleidet (Sprüche in Prosa, 3. Abth.): „Wir mögen die Welt kennen lernen, wie wir wollen, sie wird immer eine Tag- und eine Nachtseite behalten.“



INHALTSÜBERSICHT.



STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

ERGÄNZUNGSHEFT

II.

ZUM

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE.

DAS

LEHRBUCH
DER
METAPHYSIK
FÜR
KAISER JOSEF II.

VERFASST VON

P. JOSEF FRANTZ,

WEIL. DIRECTOR DER PHILOS. FACULTÄT DER UNIVERSITÄT WIEN,
ERSTEM DIRECTOR DER K. K. ORIENTALISCHEN AKADEMIE &c. &c.

HERAUSGEGEBEN DURCH

FR. THOMAS M. WEHOFER, O. PRAED.

PADERBORN.

DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN MÜNSTER, OSNABRÜCK UND MAINZ.

1895.

A new candidate for popular favour in the Jahrbuch für Philosophie and speculative Theologie. — German philosophical writing makes hard reading, but we again commend this new periodical. (1887, p. 37.) — Of a more exclusively philosophical class is the »Jahrbuch für Philosophie and speculative Theologie.« We were almost inclined to condense one article on »Darwinism and Teleology«, but want of space prevents our doing more than refering to it; other important articles in the same perodical are »Materialism and the Principle of Life,« the »Philosophy of S. Thomas Aquinas«, the »Idea of God in Catholicism and Protestantism«. These are but some, perhaps the most generally interesting, of the questions investigated with considerable learning, and in decided agreement with S. Thomas, in this very able quarterly. (1887, p. 550.) — The Jahrbuch für Philosophie and spekulative Theologie continues its deep and able papers. One in particular deserves mention on the »Passions«, and a critique on a treatise by Dr. Schell, on the »Action of the Triune God«, will repay attentive perusal. German philosophical language is not unhappily familiar to every one, so that comparatively few of our readers can enjoy the treat this periodical offers its readers. (1888, p. 203.) — The »Jahrbuch für Phil. etc.« concludes an instructive and interesting series of papers on the philosophy of Patristic times, with an able defence of the Christian and orthodox position of Minucius Felix. Cusanus and Nizolius and their endeavours to reform the philosophy of their day, are the subjects of further papers, while the discussion of the applicability of the system of S. Thomas to modern ways of considering things, and to matters of modern interest is carried out in a series of thoughtful and instructive articles. (1889, p. 260.)

Herr **Dr. Josef Dippel** empfahl das »Jahrbuch« im **österr. litterar. Centralblatt** 1886 Nr. 5 mit folgenden Worten:

Ich für meine Person begrüsse das Erscheinen des Jahrbuches mit grösster Freude und zolle den an demselben mitarbeitenden Gelehrten meine höchste Anerkennung, da ich mich bei meinen Studien der Geschichte der Philosophie überzeugt habe, dass man bei unseren modernen Philosophen nirgends solche Tiefe und solches Eindringen in das eigentliche Wesen der philosophischen Probleme findet, wie bei den grossen Meistern der Scholastik, weshalb denn auch mit Recht unser hl. Vater die Notwendigkeit der Wiedererschliessung der tiefen Weisheit des Aquinaten so sehr betont hat. Der Intention des hl. Vaters gerecht zu werden, ist denn auch das Bestreben des Herausgebers und der Mitarbeiter des Jahrbuches. Die erste Abhandlung bietet nicht bloss allgemein wissenschaftliches Interesse, sondern ist auch sehr zeitgemäss, da ja bekanntlich der Buddhismus in der Schoppenhauerschen und Hartmannschen Philosophie eine wichtige Rolle spielt, indem die Pessimisten das Versinken ins Nirvana als das letzte Ziel des menschlichen Strebens erklären. — In sämtlichen Abhandlungen zeigt sich tiefer wissenschaftlicher Ernst, grosse Klarheit der Darstellung und, was besonders Anerkennung verdient, objektive Ruhe und Würde in der Polemik. — Wir können darum diese Zeitschrift Allen aufs Beste empfehlen, die an wahrhaft philosophischen Untersuchungen Freude haben.

Ein gleich günstiges Urteil fällte Herr Professor **Dr. Schindler** in Leitmeritz im **Augustinus:**

Es sind Arbeiten über interessante und wichtige Erscheinungen und Fragen des menschlichen Denkens, voll Geist und Erudition, in durchaus edler Form, mit massvoller Kritik entgegenstehender Meinungen; und was die Hauptsache ist, in festgeschlossenem Zusammenhange mit der alten katholischen Wissenschaft. Commers Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie sei deshalb allen Freunden ernster philosophischer Studien auf dem Boden des Christentums und der Kirche wärmstens empfohlen. (1886, Nr. 9.) — Auswahl des Stoffes, Geist und Erudition in der Behandlung, sowie die würdige Form in der Darstellung derselben, machen das Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie zu einer ganz eminenten Erscheinung auf unserem deutschen Büchermarkte. (1887) Nr. 9.)

»Die bisherigen Aufsätze sind geeignet, für Philosophen und Theologen eine reiche Ausbeute in Aussicht zu stellen.«

Prof. Dr. **Schanz** in der **Tübinger Theol. Quartalschrift.** 1887, S. 174.

»Hoffentlich wird das Unternehmen jene Sympathie finden, mit der der Plan derselben bereits vielseitig begrüsst wurde.«

Mitteilungen u. Studieen a. d. Benediktiner u. Cisterzienser-Orden.



»Vor uns liegt das 3. Heft des 3. Jahrganges: ein angesichts der Schwierigkeiten, mit welchen ein derartiges Unternehmen zu kämpfen hat, nicht zu unterschätzender Erfolg . . . . . Die vorausgehenden Hefte sowie die beiden früheren Jahrgänge enthalten nicht minder beachtenswerte Abhandlungen aus den verschiedensten Gebieten der Theologie, Philosophie und vergleichenden Religionswissenschaft, so dass das Commersche Jahrbuch wegen der Reichheit und Gediegenheit seines Inhalts sowohl als auch wegen des darin wehenden streng kirchlichen Geistes nicht warm genug allen Freunden tieferer und gründlicherer theologischer und philosophischer Bildung empfohlen werden kann. **Augsburger Postzeitung.** 1889.

Gründliche Kenntnis der Lehre des Aquinaten geht uns Deutschen zumal noch gar viel ab. Diese können wir aber nur gewinnen durch eifriges Studium der Werke des hl. Thomas unter Anleitung und Führung solcher Männer, welche dessen Lehre gründlich kennen. Offenbar bietet uns da die beste Bürgschaft die eigentliche Thomistenschule. Zu dieser Schule zählen auch die Mitarbeiter des für seinen Zweck ausgezeichneten »Jahrbuchs für Philosophie u. spekulative Theologie« . Den Verlag hat die Firma Ferdinand Schöningh in Paderborn, welcher die Ausstattung alle Ehre macht. Das beste Zeichen der Empfehlungswürdigkeit dieser thomistischen Zeitschrift ist wohl das Zeugnis der wissenschaftlichen Gegner derselben. Wiederholt schon waren diese gezwungen, sämtlichen Hauptmitarbeitern des Jahrbuchs ihre gründliche Kenntnis der Scholastik, insbesondere des hl. Thomas und aller seiner Werke, zuzugestehen. Beilage 24 zur **Augsburger Postztg.** 1894.

In deutscher Sprache erscheint auch eine Zeitschrift, welche ganz nach der vom hl. Vater selbst gezeichneten Norm die echte Lehre des hl. Thomas zu verbreiten bezweckt, nämlich das Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Mit Juli d. Js. beginnt bereits der 10. Jahrgang . . . . **Cardinal Zigliara** liess am 19. Januar 1888 dem Herausgeber mitteilen, dass sein Jahrbuch den Geist der besten Thomisten wiederbringe. Der verantwortliche Redacteur des »Divus Thomas«, Dr. **Joannes Vinati,** sagt am Schlusse des Artikels »Potentia obedientialis creaturorum« (Vol. V, Ann. XV, p. 340 sqq.): »Hactenus diffuse exponit cl[mus] Feldner in sua dissertatione Die Potentia obedientialis der Kreaturen, cuius summam hic conficere volumus, quia in ea germanam s. Thomae Aq. doctrinam perspicue exhibitam deprehendimus, et simul ut, hanc veluti nacti occasionem, lectoribus nostris adhuc una vice commendaremus Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, in qua eadem dissertatio est evulgata, . . . Quod certe inter Ephemerides excellit, quae illustrationem atque evulgationem Philosophiae et Theologiae ad mentem Angelici Doctoris sibi praestituunt.«

Beilage 35 zur **Augsburger Postzeitung** 1895.

Prof. **L. Busse** in Marburg sagt in der **Deutschen Litteraturzeitung** 1894 S. 870 über unser Jahrbuch: Diese Zeitschrift vertritt die katholische scholastische Philosophie, insbesondere die des heiligen Thomas von Aquino, welche das Thema vieler Artikel bildet und auch in den übrigen die Hauptrolle spielt. Dass ich ein wissenschaftlicher Gegner des kirchlich-scholastischen Standpunktes bin, soll mich nicht hindern, anzuerkennen, dass dieser Standpunkt im »Jahrbuch« durch scharfsinnige und gründliche Forscher-Autoren wie Commer, Baeumker, Gutberlet, Glossner u. a. m. — in sehr geschickter und zugleich durchaus sachlich-objektiver Weise vertreten wird. Diese Anerkennung bezieht sich insbesondere auch auf die »litterarischen Besprechungen«, die eine eingehende Kenntnis und eindringendes Verständnis sowohl der ausserkirchlichen Philosophie als auch der modernen Naturwissenschaft bekunden.

In den **Annales de Philosophie chrétienne,** N. S. tome XXIX N. 5 p. 494 wird gesagt: En somme, dans la Revue de Paderborn un grand effort militant pour repenser et revivre la pensée et la vie intellectuelle du moyen âge.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06516 3647

